العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية والاجتماعية

عبدالمالك التميمي
قسم التاريخ - جامعة الكويت

التمهيد

تعريف :

في البداية لا بد من تعريف عام لمفهوم العلم ثم العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية والاجتماعية حتى نتمكن من بناء الموضوعات الأخرى ونحدد مسارها . هناك عدة تعريفات أطلقت على العلم بيد أنها لم تستقر على تعريف واحد ، وأهم تعريف يمكننا الاعتماد عليه والمفترض أن يكون جامعا مانعا هو : إن العلم هو مجموعة المعارف والحقائق والخبرات الإنسانية ، وتشمل العلوم كلها الطبيعية والإنسانية والاجتماعية . فالعلوم الطبيعية تعنى أساسا بالمادة وتتناول العلم الطبيعي المحيط بنا بشكل عام .[1] وتنقسم الى قسمين علوم أساسية وعلوم تطبيقية ، فالعلوم الأساسية هي جميع العلوم الطبيعية ما عدا الهندسة ، والعلوم التطبيقية هي الهندسة بتطبيقاتها المختلفة[2] .

أما العلوم الإنسانية والاجتماعية فهي معنية بالإنسان والتأثيرات البيئية والاجتماعية المؤثرة عليه ، وتستعين بالتفكر والحقائق ، ولها مناهجها الخاصة بها .

فاذا كان تعريف العلم بمفهومه الواسع يشمل العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية والاجتماعية فان الحياة لا تستقيم على أحدهما ذلك يعني أنهما معا جناحا الحياة ومرتبطان ببعضهما ارتباطا عضويا .

الهدف :

يهدف هذا التمهيد والدراسات المطروحة في هذا العدد من المجلة إلى إيجاد خطاب مشترك ، أو أرضية

---

(١) أحمد سليم سعيدان ، مقدمة لتاريخ الفكر العلمي في الإسلام ، سلسلة عالم المعرفة ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، الكويت ، نوفمبر ١٩٨٨ ، ص ١٦ ، ١٥ .

(٢) د . جاسم الحسن ود . أسامة الخولي ، ندوة العلوم الطبيعية والإنسانية ، المجلة العربية للعلوم الإنسانية ، ربيع ١٩٨٩ ، جامعة الكويت ، ص ١٨٦ .

مشتركة يقف عليها اصحاب العلوم الطبيعية وأصحاب العلوم الانسانية والاجتماعية تنهي النزاع المفتعل بين العلمين لخير الانسان وتطوره الحضاري في الحياة .

إن تحقيق هذا الهدف أصبح مطلبا ملحا في وقتنا الحاضر لأن الانجازات الهائلة التي تحققها التطبيقات التكنولوجية المعاصرة قد خلقت جوا من الخوف على مصير البشرية من جهة وربما أوجدت انطباعا واعتقادا بانتهاء دور العلوم الإنسانية والاجتماعية من جهة أخرى . الأخطر هو جموح بعض جوانب الإنجازات التكنولوجية التي تحمل التفكير جديا بأهمية الدور الذي يجب أن تلعبه العلوم الإنسانية والاجتماعية ، وأن الوقت قد حان لردم الهوة بين هذه العلوم ، وما هذه الدراسات الا معالجات جادة لقضايا تهم العلاقة بين نوعي العلوم ، والبحث في طبيعتها وفي تفاعلها لخير الإنسان والبناء على الأرض .

البعد التاريخي :

إن كثافة المعلومات وتطور البحث العلمي قد أوجدا تباعدا بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية إلى حد الانفصال بينها ، وهذه الظاهرة حديثة . لقد كان الفيلسوف والعالم والأديب يكاد يكون شخصا واحدا[3] ، وفي تاريخنا العربي الإسلامي شواهد عديدة على ذلك ، أما ما يحدث في ميادين وفروع العلوم المختلفة من ظواهر التجزئة والتخصص الدقيق فإنها رغم إيجابياتها ـ لأنه من الصعب على العقل البشري أن يلم بكل هذه المعارف والمعلومات والتخصصات ـ قد تؤدي إلى نتائج سلبية على المعرفة العلمية من جهة وعلى الإنسان وحياته من جهة أخرى .

إن هذا التطور الهائل في العلم والتطبيقات التكنولوجية قد حدث في فترة زمنية وجيزة ، وإننا نسمع ونرى إنجازات تحدث كل يوم لم تكن لتتحقق في قرون سابقة .

ففي العشرينيات من هذا القرن كانت صلتنا نحن العرب بالتكنولوجيا ضئيلة : مصابيح كهربائية نسمع عنها ولا نراها ، وأجهزة هاتف في مكاتب حكام المحافظات ، وسيارات بطيئة الحركة ، وطائرات تبعث الخوف أكثر من الدهشة . وفي الثلاثينيات طغى المذياع على الحاكي ، وعمت المصابيح الكهربائية ، وأنشئت دور السينما ، ويكاد هذا يكون كل عهدنا بالتكنولوجيا في حينها .[4]

ودخلنا في الاربعينيات من هذا القرن في عصر تزايد فيه العلم والتقنيات حتى بلغ أضعاف ما بناه الانسان على مر العصور ، وفيه انفصل العلم عن الفلسفة التي كانت بالأمس القريب تضم كل المعارف الإنسانية حتى لو ظهر شخص مثل برنارد راسل ليجمع بين الرياضيات والفلسفة في عصرنا . إن ما نعرفه عن علم العصر الحاضر يحمل جوانب لا أخلاقية بعيدة عن مبادىء فلسفية وإنسانية توجهه السياسة وهنا مكمن الخطر على الحضارة الإنسانية .

---

(٣) د . أسامة الخولي ، ندوة العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية ، المصدر السابق ، ص ١٦٠ .

(٤) أحمد سليم سعيدان ، المصدر السابق ص ١٥٣

الآثار السلبية للتطور الصناعي :

إن اعتقاد عدد من الدول المتقدمه بأن تطوير صناعة السلاح مثلا هو الذي يوفر الأمن وحماية مصالحها قد أفضى إلى تطوير خطير في أنواع معينة من الاسلحة تهدد مصير البشرية جمعاء بما فيها شعوب تلك الدول الصانعه لذلك السلاح .

ثم إن تطور التقانه في عصرنا بهذه الكيفية والكمية والسرعة له آثار جانبيه خطيرة على صحة الانسان ومستقبله على الأرض فقد أصبح تلوث البيئة وتطور الصناعه أحد المشكلات الأساسية التي تواجه الانسان في عصرنا ففي الوقت الذي تتطور فيه الصناعه تبذل الجهود والأموال الكبيرة للحد من التلوث البيئي الذي أصبح مشكلة أساسية مستجدة في حياتنا ، ومصدرا لكثير من المتاعب والامراض للبشر .

لقد شهد العالم المتقدم في النصف الثاني من القرن العشرين أمرين أفضيا الى تغير جوهري في الحياة . الاول ، تفجر المعرفة العلمية والقدرة التكنولوجية ، والثاني ، تفجر التكاثر السكاني*(٥) . لكن السؤال الهام هو : كيف تطور العالم المتقدم ؟ من دراسة التاريخ وتأمل تجاربه نجد أن الغرب قد تطور بسبب اعتماده على العلم والتفكير العلمي ، ولم نتطور نحن لأننا لم نفعل كما فعل ، بل لم نفعل كما فعل أسلافنا .

الروابط بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية والاجتماعية :

يتميز كل من العلمين بالتراكمية المعرفية ، فهذا التطور الذي نراه اليوم سواء في العلوم الطبيعية أو في العلوم الانسانية والاجتماعية ليس وليد اليوم ، وانما هو نتاج جهد بشري إستمر مئات السنين .

وفيما يتعلق بالمنهج فمن الخطأ الاعتقاد بأن هناك منهجا واحدا في أي نوع من العلوم ، كما أنه ليس هناك علم بدون منهج ، المهم هو التفاعل والتقارب في المناهج المتبعة في العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية والاجتماعية أو بعض فروعها .

وتحرص العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية والاجتماعية على عدم تأثر نتائج البحث العلمي بمواقف ومعتقدات الشخص الباحث ، ولكن لا تخلو المسألة على أي حال من موقف الباحث في العلوم الإنسانية والاجتماعية .

إن الكثير من العلوم الطبيعية يعتمد على التجربة وتكرارها للحصول على النتيجة نفسها أو نتائج أخرى ، لكن ذلك غير ممكن في العلوم الإنسانية والاجتماعية ، فلكل علم طبيعته وخصوصيته ، وهذا لا يعني أن كلا منهما لا علاقة

---

(٥) أحمد سليم سعيدان ، المصدر نفسه ص ١١٣ - ١٤١ .

(*) هناك أمور أخرى في غاية الأهمية بالاضافة الى تفجر المعرفة العلمية والقدرة التكنولوجية وتفجر التكاثر السكاني ، مثل تطور البحث العلمي ، وتلوث البيئة وغيرها .

له بالآخر لأن هدفهما معا خدمة الانسان والحضارة الإنسانية ولأن العلم بفروعه المختلفة يسعى لمواجهة احتياجات الإنسان الأساسية والعمل على حل المشكلات التي تواجهه سواء أكان العلم طبيعيا أم إنسانيا .(٦)

ومهما كان اعتقاد أصحاب العلوم الطبيعية أو بعضهم بأن العلوم الانسانية والاجتماعية تقع في نطاق الأدب وهي ثقافة عامة وليست علوما ، وأيضا مهما كان اعتقاد أصحاب العلوم الانسانية والاجتماعية أو بعضهم بأن العلوم الطبيعية تتعامل مع المادة وليس مع الانسان ولم تصل الى ما وصلت لولا تطور العلوم الإنسانية فإن الحقيقة التي لا مفر منها هي وجود خطاب مشترك وأرضية مشتركة بين العلمين وبين المجتمع العلمي الطبيعي والمجتمع العلمي الإنساني والاجتماعي محورها مواجهة احتياجات الإنسان وحل مشكلاته .

إن التطبيقات العلمية يجب أن ترتبط بأوضاع المجتمع وهذا يتطلب تضافر الجهود في هذا الميدان مع جهود العلوم الإنسانية والاجتماعية ، وإذا سلمنا بأن ما يصنع من المعرفة العلمية ونتائجها قضية مجتمعية إنسانية فكيف نستطيع الفصل بين التطبيقات التكنولوجية والعلوم الإنسانية ؟ إن العلم ليس كيانا مطلقا دوافعه ذاتية بل يرتبط عضويا بأوضاع المجتمع ، ومهما كانت الرؤية الداخلية للإنجاز العلمي فإن الرؤية الخارجية تؤكد أن التكنولوجيا نتاج تطور البحث العلمي ، وأن البحث العلمي في جميع العلوم يرتبط باحتياجات المجتمع .

التكنولوجيا المعاصرة :

إن التكنولوجيا هي الأساليب والخبرات والمعارف والتطبيقات العلمية التي يحقق بها المجتمع على مر العصور احتياجاته وهي أقدم من العلم(٧)

لقد وضع التطور التكنولوجي الهائل الذي جاء بعد الثورة الصناعية العالم أمام تطور جديد ، وخطر جديد ، فهناك تحول نوعي في علم الالكترونات الدقيقة ، وتطور هائل في أبحاث الفضاء وتطبيقاتها وأخطر من ذلك ما يجري في هندسة الجينات أو الهندسة الوراثية . فتقف أخطار الهندسة الوراثية على قدم المساواة مع فوائدها ، ويجري استخدام الأساليب الهندسية الوراثية في خلق أنواع مختلفة من البكتريا لإنتاج الهورمونات مثل الانسولين البشري ، وهورمون النمو النخامي لدى الانسان ، والانترفرون البشري وكذلك البروتينات الفيروسية لاستخدامها في إنتاج اللقاحات فيما بعد(٨) .

(٦) د . أسامة الخولي ، د . عبدالله العمر ، د . عبد المالك التميمي ، د . سليمان الشطي ، ثنائية العلوم الطبيعية والعلوم الانسانية ، المصدر السابق ، ص ١٤٩ ، ١٦٠ .

(٧) د . أسامة الخولي ، ندوة العلوم الطبيعية والعلوم الأساسية ، المصدر السابق ص ١٩٥

(٨) د . جون ب . ديكسون ، ترجمة شعبة الترجمة باليونسكو ، العلم والمخاطرة بالبحث في المجتمع الحديث ، سلسلة عالم المعرفة ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، الكويت ، ابريل ١٩٨٧ ، ص ٢٢٨ . انظر أيضا : د . عبد المحسن صالح ، التنبؤ العلمي ومستقبل الانسان ، سلسلة عالم المعرفة ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، الكويت ، ديسمبر ١٩٨١ الطبعة الثانية ص ٢٣٦ .

وهناك استخدامات أخرى لنتائج التطور التكنولوجي ، فهناك تحويل لمصانع المبيدات الحشرية إلى مصانع لإنتاج الغازات السامة ، وهناك فساد البيئة الذي يهدد البشر ، فقد بدأ الحديث عن ثقب طبقة الاوزون في الفضاء ، وانتشار سرطان الجلد ، وتأثير ارتفاع درجة الحرارة على الأرض ، وصناعة الأسلحة وغيره مما يهدد البشرية بالفناء وهو أمر في غاية الخطورة . لكن المسئولية لا تقع على التكنولوجيا بل على استخدام نتائج التطور التكنولوجي ، كما يجب ألا ننسى الجوانب الإيجابية لتلك الاستخدامات في مواجهة الأمراض وفي تطور نواحي الحياة المختلفة(٩) .

إن العلم وتطبيقاته التكنولوجية هو العامل الأساسي والأول الذي أعطى العالم المعاصر ما يتميز به من تغييرات سريعة ، لكن التطبيقات العسكرية للعالم هي التي فاقت كل ما عداها الى درجة جعلت عددا متزايدا من الناس يفكرون في الأمر من مختلف الاتجاهات يتساءلون هل سيكون للنوع البشري مستقبل على كوكب الأرض إذا استمر في استخدام قدراته العلمية دون التزام بضوابطه الأخلاقية وأصبح القلق يتملك عددا كبيرا من العلماء والمفكرين(١٠) .

هذه التكنولوجيا لها سمات وسرعة تطور لم تشهدها البشرية من قبل ولتقل قد بدأت منذ الحرب العالمية الثانية . وتنسجم هذه التكنولوجيا بالتئام شديد بين العلم النظري والعلم التطبيقي ، وهذا التوجه سيؤدي الى مزيد من التبعية لأن البون شاسع بيننا وبين الدول المتقدمة في هذا المجال .

صحيح أن العلم والتكنولوجيا يؤديان الى إنتاج ثروات الانسانية وتحريرها كأحد إنجازاتها لكن ذلك الجانب الايجابي لا يلغي مخاوف المفكرين والعلماء من الشطط في استخدام نتائج التطور العلمي والتكنولوجي . يقول الدكتور عبد الله العمر في هذا الصدد : « ان المسار الخاطيء الذي يسير فيه العلم ناجم عن افتقار كثير من السياسيين والعلماء للابعاد الأخلاقية والإنسانية ، فالمسألة اليوم لم تعد مسألة إنجازات علمية أو تطورات تكنولوجية نستطيع أن نحققها في هذا الميدان أو ذاك من ميادين الحياة ، وانما المسألة اليوم ترجع في الاساس إلى النتائج والعواقب الوخيمة التي يمكن أن تترتب على استخداماتنا للعلم وتطبيقاتنا للتكنولوجيا »(١١) .

إن القلق يسود عامة المفكرين والمثقفين حول نتائج هذه الثورة التكنولوجية المعاصرة ، فهل هي في صالح الانسان أم ستكون سببا في فنائه وتدمير حضارته ؟ ، لقد كانت الشعوب في الماضي تشعر بالسعادة عندما يكتشف علماؤها إنجازا علميا أو يبدعون في مجال من مجالات حياتها ، وكان ذلك يحدث بين فترة زمنية وأخرى قد تمتد عشرات السنين ،

---

(٩) د . أسامة الخولي ، ندوة العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية ، المصدر السابق ، ص ١٧٤ .

(١٠) توماس اوسعياسو ، ترجمة سعد رعران ، العلم كجزء من الثقافة الإفريقية ، مجلة الثقافة العالمية ، العدد ٢٤٦ ، السنة الثامنة ، مايو ١٩٨٩ ، ص ٨٠٧ ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، الكويت .

(١١) د . عبد الله العمر ، أرض في مهب الريح ، جريدة القبس ، الكويت ١٥ / ٦ / ١٩٨٩ م العدد ٦١٤٢ .

انظر أيضا : مجموعة من الباحثين ، استراتيجية تطوير العلوم والثقافة في الوطن العربي ، إصدار مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، أغسطس ١٩٨٩ م ، ص ٤١ - ٤٧ .

لكننا اليوم نجد أنفسنا غير قادرين على استيعاب ومواكبه هذا الكم والنوع الهائل من نتاج التطور العلمي والتطبيقات التكنولوجية ، ويزداد خوفنا وقلقنا مع كل اكتشاف واختراع لأن الجوانب السلبية توازي الجوانب الإيجابية في استخدام منتجات الثورة التكنولوجية التي نعيشها ، هذا الوضع يفرض أن يكون هناك دور فعال للعلوم الانسانية والاجتماعية في التفاعل مع العلوم الطبيعية من جهة وفي التوعية لتجنب سلبيات التطبيقات التكنولوجية من جهة أخرى .

التطور العلمي والقرار السياسي :

يلعب القرار السياسي دورا مهما في التطور العلمي لأن أي مجال من مجالات التنمية لا يمكن أن يشهد تغييرا أساسيا الا بقرار سياسي لكن القرار السياسي وحده لا يحقق حلم المجتمعات في النهضة لأن شروطا اخرى يجب توفرها إلى جانبه مثل الإمكانات المتاحة والظروف الموضوعية .

لقد حرصت الدول المتقدمة أو حرصت الدول الغربية - حتى تحقق تقدمها - على إقامة المؤسسات العلمية بقرار سياسي لانها أدركت بوعي النتائج الايجابية لمثل تلك المؤسسات في المستقبل . والطريق الصحيح في هذه المسألة هو اختيار المنهج العلمي والتخطيط من قبل السلطة السياسية وحماية ذلك الاختيار ، وتتوقف حماية هذا القرار على أصحاب العلوم الانسانية فمهمتهم التمهيد له والدعوة له وتنمية وعي الناس بأهميته ، ومن ثم الدفاع عنه .

إن وجود المؤسسات العلمية المنتجة أساس لحماية القرار السياسي في مسألة التطور العلمي ، وان تأسيس القيم وإيجاد الفكر الفلسفي والسياسي والجمالي عنصر هام للدفاع عن المؤسسات العلمية وتأكيد وجودها ويرى البعض بأن وجود الديمقراطية شرط أساسي في التطور العلمي ، فهي تشكل ضمانة أكيدة لتوجيه التطور العلمي لخدمة المجتمع ولكنها ليست شرطا حاسما في التقدم العلمي(١٢) .

كيف لا يساهم القرار السياسي في مسألة التطور العلمي ، ومسئولية أصحاب القرار أساسية في وضع الاستراتيجية لتطور المجتمع ومن ضمنها التطور العلمي ؟ إن حركة المجتمع لا يجب أن تتوقف لتحقيق ذلك الهدف اذا لم يكن للقرار السياسي دور في مرحلة من مراحل التاريخ . وهنا لا بد لقوى المجتمع التي تنشد التقدم من أن تلعب دورا يساعد على خلق القرار السياسي الذي يخدم عملية التطور العلمي . ويتطلب توجه القرار السياسي لصالح هذا التطور الى جانب ذلك كله وعي وإدراك صاحب القرار بأهمية العلم والثقافة في حياة المجتمع .

الخاتمة :

هناك علماء نظريون يستكشفون ويتقصون ، فيكتشفون وينظرون ويسهمون في إغناء الفكر العالمي ، وهناك

(١٢) ندوة العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية ، المصدر السابق ، ص ١٧٩ - ١٨٠ .

علماء تطبيقيون يبتكرون ويبدعون ، أو يحسنون ويطورون ، وإلى جانب هؤلاء فلاسفة وكتاب يلمون بالعلوم والاتجاهات الفكرية القائمة إلماما يتميزون به عن ذوي التخصص المحدود ، وكلهم أصحاب رسالة[١٣] .

لا يمكن لأي مجتمع يطمح الى النهوض أن يستغني عن الذين يرصدون الحركات العلمية والتكنولوجية ، ويساهمون فيها ، ولا عن المفكرين والمصلحين الاجتماعيين الذين يضعون أيديهم على مواطن الضعف في المجتمع يحللون وينتقدون ويستنتجون ويقترحون ، وشعراء وفنانين يتحدثون عن الجمال واللغة ويمدون الناس بروائع نتاجهم وإبداعهم ، ومترجمين يقدمون لنا روائع الفكر العالمي . إن النهضة هي حصيلة عمل كل هؤلاء وأولئك البسطاء والناس العاديين كذلك الذين ليسوا من المفكرين ولا من العلماء ولكنهم يساهمون في صنع تاريخ البشرية ، ولهم دورهم الهام ولولاهم لما استطاع العلماء المفكرون التوصل إلى ما توصلوا إليه من إنجازات علمية .

والحقيقة أننا بحاجة الى ثقافة علمية واسعة تعطينا من المنهجية ما يتيح لنا فرصة اللحاق بركب الحضارة المعاصرة فهذا يقتضي التخلي عن تقسيم الصفوف في المدارس إلى علمية وأدبية وإلى إشاعة مبادىء العلوم الحديثة موضوعا اجباريا على مراحل الثقافة العامة[١٤] .

سيعتمد مستقبل التطور العلمي على مدى تطور البحث العلمي وعلى الإنجازات العلمية في الحاضر ، لكن ذلك لا يعني ان ذلك التطور لا يحمل المفاجآت والمستجدات التي قد تشكل إضافة حقيقية إلى الانجازات العلمية والتكنولوجية في الماضي والحاضر . المهم ، ونحن نفكر بالمستقبل ، أن نخطط للاستفادة من تطور التكنولوجيا من جهة وأن نعطي اهتماما خاصا للإنسان . ثم حتى تكون نتائج وآثار التطور العلمي والتكنولوجي إيجابية ينبغي مد الجسور بين العلوم الطبيعية والعلوم الانسانية وردم الفجوة بينهما .

ونستخلص من مناقشتنا لهذا الموضوع ومن الدراسات المنشورة في هذا العدد من المجلة حول العلوم الطبيعية والعلوم الانسانية النتائج التالية :

- إن العلم شامل للعلوم المختلفة سواء أكانت طبيعية أم إنسانية واجتماعية .

وإن ظاهرة التباعد بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية والاجتماعية جاءت بفعل كثافة المعلومات والتعمق في التخصص ، وأن الازمة بينهما مفتعلة لأن عملية التطور في المجتمع لا يمكن ان تستغني عن أي منها .

- إن سبب تخلفنا الأساسي يرجع إلى عدم الاعتماد على العلم والتفكير العلمي في حياتنا ، وتطور الآخرون لأنهم اعتمدوا على العلم والتفكير العلمي .

---

(١٣) أحمد سليم سعيدان ، المصدر السابق ، ص ٢٠١ .

(١٤) المصدر نفسه ، ص ١٥٦ .

ـ إن الروابط متينة بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية والاجتماعية وليست وليدة اليوم ، وإنما هي حصيلة التجربة التاريخية الإنسانية عبر قرون من الزمان ، ويجب ألا يحول تطور العلوم والثقافة دون تقارب هذه العلوم وتفاعلها .

ـ إن للتطبيقات التكنولوجية جوانب إيجابية وأخرى سلبية ، وإن مهمة العلوم الإنسانية هامة في خلق الوعي لدى الشعوب لتجنب سلبيات التطبيقات التكنولوجية .

ـ ان الآثار المدمرة لبعض تطبيقات التكنولوجيا ترجع الى البعد اللاأخلاقي المصاحب لها . وإن للقرار السياسي دورا أساسيا في مسألة التطور العلمي كما أن المؤسسات العلمية تعتمد على القرار السياسي في دعمها وتعزيز مكانتها ، لكن الوعي المجتمعي مهم في ترشيد القرار السياسي وتوجيهه لصالح التطور العلمي .

هذه هي النتائج بصورة عامة التي يمكن استخلاصها من دراسة هذا الموضوع ، ومن الدراسات التي احتواها هذا العدد من مجلة عالم الفكر .

* * *

العلوم الطبيعية والإنسانية ودور المؤسسات العلمية في التفاعل بينها

أحمد سعيدان
عمان - الأردن

١ - توطئـــة :

إن عبارة (العلوم الطبيعية) إنما هي ترجمة للعبارة الإنجليزية (Natural Sciences) أو (Sciences of Nature) ، ويعنى بهـا العلوم التي تختص بـدراسـة الطبيعة التي تحيط بالإنسان من أحياء وجمادات وكل ما يتعلق بالأرض والجو والأجرام السماوية . وهذه تشمل ما يسمى العلوم الأساسية من رياضيات وفيزياء وكيمياء وعلوم أحياء (حيوانـات ونبـاتـات ، الـدقيقـة منهـا والظاهرة للعيان) ، وتشمل أيضـاً الجيولـوجيا وعلوم الفلك والأرصاد الجوية . وذلك مـا تعني به الكليات العلمية اليوم ، أعني كليات العلوم والهندسة والطب والصيدلة والزراعة ، وما يتفرع عنها ويرتبط بهـا من تكنولوجيا صناعية وزراعية ، وأدوات سلم وحرب .

إنها باختصار ما يعنيه المصـطلح الإنكليزي (Science) ، وهذا لا يطابق تمام المطابقة لفظة (علم) العربية ، فهذه كلمة عامة تعني كل ما يعلمه الانسان أو يعرفه ، فالعلم في العربية يرادف المعرفة ، ويشمل فيها يشمل (العلوم الإنسانية) والشرعية ، ولكن (العلم) الذي نعنيه في السطور التالية هو ما تعنيه كلمة (Science) .

وعبارة (العلوم الإنسانية) هي تـرجمـة لكلمـة (Humanities) أي (الإنسانيات) ، وهي ما تركز على دراسته كليـات الآداب والفنون ، ويشمـل هذا اللغات وآدابها : التاريخ ، وهو على الغالب ، التاريخ السياسي ، والاقتصاد ، والفلسفة والحقوق ، وينضم اليها كليات التجارة والشريعة واللاهوت .

والرياضيات ، وهي من العلوم الأساسية إنما هي فرع من فروع الكليات العلمية ، ولكن في الجامعات التي ليس فيها كليات علوم تجد الرياضيات تـدرس ضمن الإنسانيات .

وترجمة (Humanities) بعبارة « العلوم الإنسانية » إنما هي دليل على أن لفظة « علم » العربية لا تطابق لفظة Science التي تختص بعلوم الطبيعة ، بمعزل عن الإنسانيات .

ولكن لماذا سميت الدراسات التي تختص بها كليات الآداب بالإنسانيات ؟ إذا كانت هذه التسمية تعني ما هو من صنع الانسان وحده أو اهتمامه ـ بمعزل عن الحيوان ـ فان العلوم الطبيعية إنما هي انسانية أكثر من الإنسانيات ، فإذا كان الحيوان ليس له دين ولا آداب ولا لغة متقدمة ، وليس له أيضاً علم ، وإذا كانت « الإنسانيات » تعني استعراض طبائع الانسان وسلوكه وشؤونه وآماله وآلامه ، وإبداعاته الجمالية ـ بمعزل عن الحيوان ـ فمجال الاعتراض هنا أضيق ، ذلك أن العلوم الطبيعية تعني عرض مقدرة الانسان ـ بمعزل عن الحيوان ـ على دراسة الطبيعة واستكناه ظواهرها وقوانينها ، ومغاليقها .

في تقديري أن كلمتي إنسانيات و Humanities مصطلحان غير موفقين ربما كان أفضل منهما عبارة « الآداب والفنون » العربية وكلمة « Arts» الانكليزية . ولعل خير بديل عن عبارة « العلوم الإنسانية » عبارة « الآداب والفنون » .

فالمسألة المطروحة على بساط البحث في هذه الصفحات هي : مادور المؤسسات العلمية في إقامة تفاعل بين العلم من ناحية وبين الآداب والفنون من ناحية أخرى ؟

ولكن هل ثمة هذا التفاعل ؟ أما في العالم المتقدم فهو قائم ، وأما في العالم الثالث ، بل في العالم العربي بخاصة ، فثمة برزخ بين العلم والأدب لا يبغيان . وغاية هذا البحث التخطيط لإزالة هذا البرزخ كيما يتم التفاعل المنشود ويؤتي ثماره المرجوة .

٢ ـ التفاعل القائم في العالم المتقدم :

غني عن القول أن علوم اليوم هي صناعة غربية . صحيح أن جذورها عربية وهندية وإغريقية وبابلية وفرعونية . ولكن جذوعها وفروعها وأغصانها وأوراقها وثمارها كلها غربية . وهي متطورة آخذة في العلو والنماء ، ومفاتيح تطورها بيد الغرب ، وهي كلما ازدادت تطوراً زادت بعداً عن جذورها ، كشجرة تركب على فروعها شتى أنواع التفاح ، فتؤتي ثماراً غير تفاحها الأصيل .

وعندما كان الغرب يتلقى علومه من الكتب العربية ، كانت لغة العلم فيه لاتينية ، وكاد المتعلمون فيه هم القلة التي تتقن اللاتينية ، وأكثر هؤلاء ، بل كلهم ، رجال دين . ثم هو تنبه إلى ضرورة إحياء لغاته البيتية ، وجعلها لغات علم ، وفي غضون ذلك كان إبداعه الفكري الذاتي قد بدأت بواكيره ، فقامت نهضته الفكرية ، ثقافية كانت أم اجتماعية أم أدبية أم سياسية ، والعلم ركن هام من أركانها ، ولذا بنيت لغاته المكتوبة بنية علمية ، ومضى تطورها مع تطور العلم .

ثم تنبه الغرب إلى الحاجة إلى وضع مصطلحات علمية خاصة مميزة عن لغة الأدب والحديث ، فاختار لهذه المصطلحات ألفاظاً لاتينية ليتأتى بلغة العلم الدقيقة عن أفاعيل الطباق والجناس والكناية والتشبيه وغيرها من المحسنات اللفظية التي تزخر بها لغات الأدب والحديث . ومع ذلك ظل العلم يتطور وظلت اللغات الغربية تجاريه في تطوره ، حتى صارت الآداب الغربية الحديثة مجبولة بالعلم ، وغدا العلم الركن الرئيسي من أركانها والملهم الأكبر في تنويع نتاجها ، شعراً كان أم قصة أم فنون رسم أم موسيقى . العلم في الغرب طابع الحياة اليومية ، يرضعه الطفل مع حليب أمه ، ويتلقاه في البيت والشارع والملعب والملهى والصحافة اليومية ، بله المدرسة . في الغرب تجد رجال القلم والأدب والصحافة والسياسة والتاجر في متجره ، والصانع في مصنعه ، والفلاح في مزرعته ، وسائق التكسي ، وربة البيت - تجد كلاً من هؤلاء له من العلم المعاصر نصيب ، يتلقاه في الكتب المبسطة ، والنشرات ، والصحف ، وفي الإذاعة والتلفزة بلغات خبراء عارفين يفهمون ما يقولون . أحدث الابتكارات العلمية والتكنولوجية تجد الحديث عنها ، وعما ينتظر من أثر لها ، على لسان الخاص والعام .

وليس هذا كله من أجل أن العلم نشأ مع اللغات الغربية وتطورت اللغات الغربية معه ، حتى صارت لغات علم ، بل يضاف إلى ذلك أن من قيم الحياة في العالم المتقدم أن المرء المثقف ينبغي أن يكون ملماً بما يجري في حقول العلم من مستجدات نظرية وتطبيقية ، وأهم من ذلك أن العالم المتقدم يعيش عصر صراع هو حرب حياة وموت ، أداته النافذة ، صاحبة الغلبة المطلقة ، هي العلم .

من أجل ذلك صرنا منذ الأربعينات من هذا القرن نعيش عصر تفجر علمي رهيب ، المخفي فيه أشد هولاً من الظاهر المرئي ، ولكن العيون يقظة والأذهان متفتحة ، لا تلبث أن تكشف كل خفي وتجاريه بما هو أكثر خفاء . ليس العلم في الغرب من الكماليات ، وإنما هو كالماء والهواء والغذاء : ضرورة من ضرورات الحياة ، وركن من أركانها الهامة ، وسلاح من أسلحتها الماضية .

وبالرغم من أن العلم الغربي نما مع اللغة حتى صار من قيم الحياة الغربية العامة - أقول بالرغم من ذلك فإن الدول الغربية المتقدمة تعمل على إقامة تفاعل أقوى بين العلم والناس والعلم والأدب والعلم والإنسانيات : فعلى الصعيد الشعبي ما إن يتم إنجاز علمي هام مما قد يكون له أثر في حياة الناس ، مثل كشف طبي أو صناعي أو زراعي ، أو ما يحسن أن تعلم به الجماهير ، حتى تنبري وسائل الإعلام لنشره ، بأقلام خبراء علميين تربويين ، في الصحافة والإذاعة والتلفاز ، والندوات والجامعات المفتوحة ، حتى يصبح حديث الخاص والعام . ثم تصدر الكتب العلمية المبسطة تزيد البحث فيه تفصيلاً ، بطبعات شعبية رخيصة الثمن .

وفي هذه الأيام التي تضاعفت فيها كلفة الطباعة وأثمان الكتب ، حتى الشعبية منها ، فإن المكتبات العامة المنتشرة في كل مدينة تقتني منه بضع نسخ ، وتتغاضى عن قيام القراء بتصوير نسخ من المكتبات بالأفست بسعر زهيد . فالغاية هي الفائدة وليست الربح .

حتى الكتب التعليمية قد تتغافل المكتبات العامة عن قيام الطلاب باستنساخها بالأفست ، بل إن بعض الجامعات تنسخ الكتب التعليمية فصلاً فصلاً ، وتبيعها للطلاب فصولاً متتابعة ، فإذا اكتملت فصول الكتاب لدى الطالب ، أمكنه إذا شاء أن يجلده كما يريد .

وإذا ظهر كتاب قيم بلغة أجنبية ، وتبين أنه قد يفيد الجماهير أو الطلاب أو المتخصصين ، فإنه لا يلبث أن يترجم بطبعات رخيصة وطبعات متميزة ليختار منها القارىء ما يشاء .

وقد يكون النشر سلاحاً ذا حدين ، فتظهر النشرات العلمية المفيدة إلى جانب كتب اللهو وكتب الخلاعة . فالنشر في البلاد المتقدمة حر ، والقارىء هو الذي يقرر ما يفيده وما يضره . والمربون يعرفون أن بعض الكتب قد تضر ولا تنفع ، ولكن يفضلون أن يترك الخيار للقارىء على أن يقتصر الأمر على الكتب الموجهة ، كيما تبقى الكتب ذات جاذبية خاصة لدى القارىء ، فذلك خير من أن تجعل القراءة نصائح مملة مكررة ، أو أن يؤدي تحريم بعض الكتب أو حجبها عن القراء ، إلى قراءتها خلسة ، لأن كل ممنوع متبوع .

وعلى الصعيد العلمي المتخصص يعد في كل قسم من أقسام الكلية العلمية مختبر بحث يخصص كل ركن من أركانه لفرع من فروع البحث في القسم ، ويشغل كل ركن أستاذ ، وفريق من الأساتذة أصحاب التخصص الواحد أو التخصصات المتقاربة ، فيعملون بعد الفراغ من محاضرات اليوم في إيجاد حلول لمشكلات تعرضها المؤسسات الصناعية أو الزراعية أو التجارية القائمة في البلد أو القطر ، وتعتمد هذه المؤسسات لهم مبالغ سخية من المال يتقاضون منها أجورهم ويشترون بها ما يلزم من معدات ، ويشغلون بها من يحتاجون إليهم من عمال أو مساعدي بحث .

حتى إن من لا يعملون في الجامعات من المتخصصين نفراً يعملون في أوقات فراغهم خبراء أو مستشارين لدى الفعاليات القائمة . تعرفت ذات مرة على رجل يحمل درجة الدكتوراه في هندسة السيارات : كان الرجل مفتشاً في وزارة التربية والتعليم في بلده ، مهمته أن يراقب المدارس الخاصة ، ليضمن أنها تشغل أصحاب الكفاءة من المعلمين ، وتؤدي لهم رواتب مجزية ، وأن هؤلاء المعلمين يتبعون مناهج ومستويات تتفق مع ما رسمته الوزارة . ويعمل الرجل الى جانب ذلك خبيراً مستشاراً عند شركة تصنع سيارات من ماركة معينة : فكلما صدر عن الشركة موديل جديد قدمت إليه سيارة يقودها ستة أشهر يجوب بها القطر طولاً وعرضاً ، وقودها وإصلاحها على حساب الشركة ، وهو مطالب بأن يقدم للشركة في أواخر المدة تقريراً ينطوي على ملاحظاته واعتراضاته على الموديل الجديد ، وعلى اقتراحاته التي يراها لإصلاحه . فتضم الشركة ذلك إلى ما يأتيها من الزبائن المقيمين في البلد من اقتراحات أو اعتراضات ، وتدفع بها الى مهندسين تنفيذيين ، فيعملون ما يمكن عمله في وقت قريب بسيارة صاحبنا ثم يعيدونها إليه ليستعملها بقية الحول إلى أن يصدر الموديل الجديد من السيارات .

ولكن ماذا عن المتخصصين الذين لم يحظوا بالحصول على اعتمادات من الشركات أو وظائف لديها ؟ إن المتخصصين بشر ، فمنهم من يغريه حب المال بالانغماس في أعمال إضافية كالطبيب الذي يعمل في عيادة خاصة بعد

الفراغ من عمله الرسمي ، أو المهندس الذي ما إن يفرغ من محاضراته الجامعية حتى يذهب إلى مكتب هندسي خاص ، هؤلاء جميعاً قد يجنون أرباحاً مجزية ، ولكنهم في آخر المطاف يذهبون مع الريح ، ينساهم الناس ، وقلما يذكرهم أحد .

ولكن من المتخصصين من يهوون البحث والاستكشاف ـ فيعملون أفراداً وجماعات ، لا لمطمع ولكن بغية تأدية رسالة ما . وقد يقضون العمر كله فلا ينجزون شيئاً ، سوى إرضاء نزعاتهم الخاصة ، وقد يحصلون على اكتشاف أو اختراع يدر عليهم ما يرضيهم من سمعة ، وقد يدر عليهم أو لا يدر ، ما يرضيهم من مال . هؤلاء هم الذين يتحقق على أيديهم مجد البلد وتقدم الحضارة الإنسانية . ولكن على أيديهم أيضاً يتحقق صنع السلاح المدمر الذي يقضي في لحظة جنون على كل ماصنعه الفكر الإنساني في قرون طويلة .

ما تقدم إنما هو صورة موجزة للخلفية العلمية للحياة في العالم المتقدم . تلك هي الخلفية التي بني عليها العلم المعاصر المتفجر ، وعليها تبنى الآداب المعاصرة ، وما فيها من تنوع وإبداع يتمثل بما تنتج المطابع الغربية من آداب وفنون ، وما تنتج دور السينما والتلفزة من روايات ومسرحيات ومسلسلات وأشرطة فيديو ، مما نراه ونستمتع به ، ثم تنقلب الى مسارحنا ومسلسلاتنا لنرى قصص الثأر والغيرة والعنف ، وما أبعد الفرق بين المستوى الحضاري المتقدم والمستوى الجاهلي المتأخر .

إن العلم الغربي يلهم الأدباء بقدر ما يلهم العلماء ، فينوعون إنجازهم ، ويزيدونه جاذبية ، مستندين إلى خلفية علمية صلبة . وهو قد يلهم غير المتخصصين بأكثر مما يلهم المتخصصين ، فمن قبل أن يبتكر العلماء سفن الفضاء وينزلوا أرض القمر ، وضع الأدباء قصصاً تصف مثل هذه السفن وتتكلم عن إنسان القمر أو المريخ باعتبارهما محض خيال . إن خيال أدباء اليوم سيجعله علم الغد حقيقة ، ويبقى خيال الأدباء في العالم المتقدم يسبق إنجاز العلماء ويلهم المتفوقين منهم . العلم هو طابع الحياة الحضارية المعاصرة .

والمواطن في العالم المتقدم يعتز بحاضره الذي يمده بالثقة بالنفس ، ويدفعه إلى صدق الانتماء ، فيعمل على تحقيق أمجاد تضاف إلى ما حقق الماضون ويحقق المعاصرون . أما ماضيه فينظر إليه باعتباره صفحات مطوية في سجل حياته ، إن يكن فيها بداية قاتمة وسطور معتمة ، فتلك مراحل تجاوزها ، ويبقى للماضي ، بخيره وشره ، تراثاً يحافظ عليه لأن فيه جذوره ومسببات حاضره وأمجاده . إن الفرق الحضاري بين ماضيه وحاضره يزيده ثقة بالنفس وأملاً بمستقبل أفضل وتطلعاً إلى تحقيق أمجاد تضيف اسمه إلى قائمة الخالدين .

ما أكبر الفرق بين فكر المواطن في العالم المتقدم ، وفكر نظيره في العالم الثالث : هذا يتطلع إلى مستقبل أكثر إشراقاً ، وهذا يحن إلى الماضي ويتبرم بالحاضر ويخشى المستقبل المجهول .

٣ ـ حول وضع العلم في العالم العربي :

أخشى إذا أنا أفضت في وصف الصورة الهزيلة لمستوى العلم في العالم العربي ، أن أُشعر بالإحباط تلك الفئة القليلة من العلماء العرب المعاصرين ، الذين حققوا إنجازات علمية قيمة في مجال الابتكار أو الاكتشاف أو التطوير . ولكن مهما يكن عدد هؤلاء ـ وهم قد لا يزيدون على عشرة ـ فإن عالماً عدد أبنائه مئة مليون نسمة ، لا يكون حاله مرضياً إن لم يكن منهم مليون عالم ، منهم ألف على الأقل يساهمون في صنع الحضارة الإنسانية ، على مستوى عالمي ، ويمدون جسوراً في دنيا العرب بين العلم والإنسانيات .

إن تربتنا وأجواءنا الفكرية بحاجة إلى تطوير كبير كي تصبح صالحة لنمو العلم فيها وانتشاره .

لقد هممت بأن اقترح أن نقوم بتقليد ما يعمل في العالم المتقدم من نشر العلوم المبسطة ، وتيسير تناول الكتب ، لولا أني تذكرت أن هذا إن يُفِدْ في بلاد تطورت لغاتها مع تطور العلم ، ونمت معه ونما معها متلازمين ، حتى صارت تربته الفكرية العامة مهيأة لقبول العلم وخلق العلماء وتشجيعهم ، فإن فائدته ستبقى محدودة لا تكفي في العالم العربي الذي قامت الحضارة المعاصرة ، وهو يغط في سبات عميق . صحيح أن النهضة الغربية قامت أول الأمر بهدي من الفكر العربي الذي بناه أجدادنا العلماء في رحاب الحضارة الإسلامية التي نسيناها ونسيناه ، وأما نحن فمنذما شرعنا ننهض من سباتنا الفكري ، ألفينا أننا غرباء على العالم المعاصر ، من حيث الحضارة والفكر والأجواء الفكرية ، وأما العلم المعاصر فلا نحن ساهمنا في صنعه ، ولا تربتنا الحاضرة تصلح له ، ولا لغتنا المرونة تتسع لاستيعابه .

أكاد أتخيل قراءً يصدمهم قولي هذا وهم في جو يتغنى بلغتنا الجميلة ويحكي ما أنجز الأجداد ، من غير أن يتعمقوا بالدراسة حدود اللغة ولا حدود ما أنجز الأجداد . يكفي أن أذكر ، تدليلاً على ما أقول ، حادثتين : أولاهما أن الغرب ما إن وجد المطبعة ذات الحروف المتحركة (سنة ١٤٩٢) ، حتى شرع يطبع بها الكتب ، وينشرها في الناس ، ومنها الكتب العربية التي كان يستعملها في تعلمه وتعليمه ، أما العالم العربي فقد ظل ينسخ باليد إلى أن دخلت المطبعة العربية إلى مصر ، هدية من نابليون في حملته على مصر ، في أواخر القرن الثامن عشر ، ودخلت إلى بيروت في الوقت نفسه على يد المبشرين الغربيين . لقد طبع الغرب الكتب العربية قبل العالم العربي بثلاثمئة سنة . أليس هذا من قبيل سبات أهل الكهف ! .

الحادثة الثانية عن طالب لي ، ليس وحيداً فيما أصابه وما عاناه . ذهب للتخصص في أمريكا في حقل علمي صناعي ، فأثبت وهو في مرحلة الدراسة أن له فكراً قادراً على الابتكار مما حدا بالمؤسسات الصناعية المحلية أن تعهد اليه بحل مشاكل صغيرة تجابهها وبخاصة في حلولها جعل المشاكل تتزايد عدداً وتعقيداً ، والحلول تزداد جودة واستحساناً ، حتى إذا هو تخرج من الجامعة وجد المؤسسات تغريه بالعمل معها . فقضى هناك بعد التخرج ما يربو على سنتين ، وكل الدلائل تشير إلى أنه ، عاجلاً أو آجلاً ، سيحقق إنجازاً يجلب له سمعة عالية ، أو دخلاً يرغبه . ولكن حنين الفتى إلى وطنه وأهله جعله يتغافل عن هذا الأمل ويؤثر أن يعمل فكره وجهده في خدمة بلده ، وعاد الفتى إلى بلده وأهله .

ويبحث عن عمل في مجال تخصصه ، فلم يجد سوى وظيفة ثانوية في مؤسسة يعمل فيها كل شيء ذي بال ، ولكن في ظل رئيس أجنبي أقل منه خبرة وتحصيلاً . ولكن إليه يعزى كل ما ينجزه الفتى من عمل . وصبر الفتى إلى أن حيل صبره . فدفعه ميله إلى تحقيق الذات إلى سؤال الإدارة لماذا لا يعزى إليه فضل ما يصنعه بفكره ويديه ، فكان جواب الإدارة أنها تدرك أنه أكثر من رئيسه خبرة وتحصيلاً وعملاً ، ولكن رئيسه الأجنبي يأتي للدولة بدعم أجنبي كبير . واحبط بيد الفتى فاستقال من عمله ، وانصرف يعمل معلماً في غير تخصصه . وقضى سبع سنوات يعلم ويتلمس عملاً يفيد به بلده بقدراته وتحصيله ، ويرضي نفسه ، سنوات في أثنائها تزوج ورزق بأولاد ، وصار مسؤولاً عن إعالتهم ، وكاد ينسى ما كان في أمريكا يؤمل ويؤمل له ، ثم هو لقي عملاً جامعياً في حقل تخصصه ففرح به ، وباشره مؤملاً أن يكوّن لنفسه وعلى حسابه ، في كنف الجامعة ، مختبراً صغيراً يستعيد فيه بحوثه ونشاطه الفكري . ولكن كأن الفرحة بالعمل كان وقعها عليه أشد مما يحتمل ، فما لبث أن مات بالسكتة القلبية ، وهو بين أطفاله يتسابقون للركوب على كتفيه . لقد برز الفتى في غير تربته ، ولما عاد الى منبته مات كما تموت في عالمنا كل المواهب والقدرات .

إن عالمنا ، بحاله الماثل أمامنا ، ليس تربة صالحة لنمو العلم ، ولاجوا صالحاً ليعيش فيه العلماء .

وما السبب ؟ قصة ذلك طويلة نجملها فيما يلي :

ظهر الإسلام في غضون العصور الوسطى ، وانتهت العصور الإسلامية الزاهرة في أواخرها وأوائل العصور الحديثة . وكان العلم طوال العصور القديمة والوسطى في مرتبة ثانوية ، كأنه واحة نائمة في قلب صحراء واسعة . في العصور القديمة نبع العلم في مصر الفرعونية وبابل ، وزاد انتعاشاً وصقاً في بلاد اليونان التي بنت على ما تعلمته من الحضارات المصرية والبابلية صروحاً سامقة في الفلسفة والرياضيات والفلك ، وزادت عليها صروحاً في الطب والمنهج العلمي . لقد كان ما صنعه الإغريق بحق معجزة .

وفي أوائل العصور الوسطى انتقلت واحة العلم إلى بلاد الهند . ثم جاء الاسلام ، ومنذ العصور الإسلامية الأولى أخذت عيون المسلمين تتفتح على العلم ، ذلك أن القرآن الكريم جاء بآيات كثيرة تحض على التفكير والبحث والتدبير باعتبار أن ذلك استكشاف لقدرة الخالق وبديع نظامه في خلقه ، ومن ثم فهو عبادة .

وقد أخذ علماء المسلمين ما استطاعوا أن يأخذوه من علوم الإغريق والهنود ، وعليه بنوا ما أقاموه من صروح علمية خطت بالرياضيات والفلك والطب والفلاحة والفلسفة والملاحة وعلم الاجتماع خطوات واسعة أفادت منها أوربا في بناء الحضارة العالمية الحديثة .

رغم هذا كله ظل العلم في العصور القديمة والوسطى في مرتبة ثانوية ، بالنسبة إلى الآداب والفنون وشؤون الحياة الأخرى ، وظل المتعلمون قلة ، والعلماء ندرة ، وكانت الكتب تنسخ باليد ، بالرغم من أن الطباعة عرفت في الصين قبل أن تبتكرها أوربا ، وطبعت بها الكتب .

وكان الطابع الغالب في العصور الوسطى في الشرق والغرب دينياً ، وكان التفكير يقوم على منطق جدلي سماه العرب بحق علم الكلام ، وعلى صياغات لغوية أدبية قد تسفّ حتى تصل الى حد ما سماه العرب جدلاً بيزنطياً إذ يختلف فيه المتجادلون كم عفريتاً يستطيع أن يقف على رأس دبوس ! ! كان رجال الدين هم المتعلمون ، وكان منهم المعلمون ، وكان تعليمهم تلقيناً يلبس مسوح القداسة ويقبل بلا نقاش .

من مظاهر المعجزة الإغريقية أن الإغريق حاولوا أن ينأوا بالعلم عن مجال الدين ، فأقاموا أسس المنهج العلمي الرصين ، القائم على الاستنتاج المنطقي الرياضي والموضوعية والأمانة العلمية .

وفي العصور الإسلامية الأولى ، أعلى علماء المسلمين صرح المنهج العلمي بأن جعلوا الاختبار والمشاهدة ركناً آخر من أركانه . وقد أدركوا أن العلم صنع إنساني متطور ، شأنه شأن تفسير الآيات الدينية ، فنادوا بألا رأي لميت ، لأن الماضين ، مهما أبدعوا ، فهم رجال ونحن رجال ، وكل زمان له أحواله ودولته ورجاله ، ومن ثم فتفسير الآيات القرآنية فتحوا له باب الاجتهاد : قالوا إن نص الآيات منزل ، لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، أما تفسيرها فينبغي أن يتغير حسب تغير المفاهيم وأحوال المجتمع ، كيما يبقى الإسلام ملائمة أحكامه لكل زمان ومكان . ولذا أوصوا بأن يقوم على رأس كل مئة سنة مجتهد يجدد هذه الأحكام حسب مفاهيم العصر ومقتضياته ، فإن لم يقم هذا المجتهد ، وجب على المجتمعات الإسلامية أن تعمل على إيجاده بالتربية الحاذقة والرعاية الحكيمة .

أقول لو امتثل اللاحقون هذه التوصيات والآراء لتغير مسار التاريخ الاسلامي ، وربما التاريخ العالمي بأسره ، ولكن تجري الرياح بغير ما تشتهي السفن ، فقد حدث ما غير مواقف أهل الرأي في الإسلام من هذه الآراء والتوصيات . وكان من أوائل ما جرى تسييس الدين ، فقام الخوارج بشبه تمرد على العالم الاسلامي ، لأسباب ظاهرها اختلاف في الرأي ، وباطنها محاولة للانفصال عن المجتمع الإسلامي ، وتعددت المذاهب فقامت المذاهب السنية الاربعة وقام الى جانبها المذهب الجعفري ومذهب الأوزاعي ، وممن قام بدعوة العودة الى الإسلام في صفائه ونقائه الإباضية ، واعتزل واصل بن عطاء حلقة الحسن البصري بدعوة الحفاظ على حرية الرأي والاستقلال الفكري ، وتبع ابن عطاء جماعة تتابعت جيلاً بعد جيل ، وسموا المعتزلة ، حتى صار كل من يبحث في فلسفة يعد معتزلياً ، وصار المعتزلة يحاربون بدعوى مخالفة الدين ، وصار رجال الدين يتباهون بأن تقييد الحريات الفردية يعد حفاظاً على الدين ، وأن البحث في العلم والفلسفة معرض للشبهات خشية مخالفة الدين .

في خضم هذه الدعوات أعلن المسلمون إقفال باب الاجتهاد ، خشية تعدد المذاهب ، وعمل بذلك أهل السنة في الشام ومصر ، فاحتفظوا بالمذاهب الأربعة المعروفة ومذهب الأوزاعي ، ثم انطوى هذا المذهب لأسباب سياسية ، وفي شرقي العالم الاسلامي ، وفي فارس بخاصة ، والشرق الأقصى ، بقي الشيعة على المذهب الجعفري ، ونادوا بإبقاء باب الاجتهاد مفتوحاً ، ولكن قلما قام مجتهد يجدد أحكام الدين حسب مقتضيات العصر ، وإنما أوائل المسلمين على هذا المذهب ، وأظنهم ما زالوا ، يتنكرون للعلم والفلسفة باسم الدين ، وهم اليوم يقتلون ويتخطفون باسم الدين ، والدين من هذا وذاك براء .

فباسم الدين قيدت الحرية الفكرية في الإسلام ، وباسمه أعلن الفقهاء الحرب على العلماء وعلى العلم الذي كان الإسلام أقوى دعوة اليه . وكما أحرق الغلو بعض علماء أوربا ، أحرقت في العالم الإسلامي كتب فلسفية وعلمية وحورب علماء ، وأعدم فقهاء أصحاب رأي ، بدعوى ظاهرها الحفاظ على الدين ، وباطنها التنافس على موائد الحكام والولاة .

كان هذا أحد الأسباب الداخلية لانتقال القيادة الفكرية والسياسية من العالم الإسلامي الى العالم الغربي . الرشدية التي حاربها الفقهاء وأحرقوا كتبها ، ظل الغرب ثلاثمئة سنة يتدارسها ، حتى أخرجته من وهدة الجهل والتعصب والتخلف ونير محاكم التفتيش ، إلى نور العلم والمعرفة وحرية الفكر والرأي . الغرب الذي كان المسلمون يرونه متخلفاً جاء إلى العالم الإسلامي غازياً مستعمراً ، انصاع له العالم الإسلامي ، كما انصاع إلى الحكم التركي من قبل ، واستكان ينعم بسبات عميق .

ولتخلف العالم الاسلامي أسباب داخلية أخرى لعل أبرزها أن المسلمين الذين ورثوا عن سابقيهم علماً غزيراً ، لم يرثوا فكرة الديمقراطية ولا نظام الحكم المتماسك مهما تباعدت الأطراف . الواقع المر الذي قد يصعب الجهر به أن مبدأ الشورى الديمقراطي لم يحسن تطبيقه المسلمون ، ولم يقيموا نظام حكم رصيناً يحفظ للدولة تماسكها ، وللمسلمين ولاءهم . وإن يكن بعض الخلفاء والولاة قد أحسنوا الحكم والولاية ، فقد كان ذلك أمراً فردياً عابراً ، لا تقليدياً متوارثاً . وفي غضون القرن التاسع عشر بدأ العالم العربي ينهض من سباته ، يطالب الاستعمار وهو متخلف فكرياً وعلمياً واجتماعياً . واقتصادياً ، بالقياس إلى العالم الغربي ، وكانت ولا تزال ماثلة في ذهنه ذكريات عصور ماجدة مضت ، وحاول أن يستعيد تلك الأمجاد ، ولكن الاستعمار الغربي كان له بالمرصاد يستنفد طاقاته وإمكاناته وثروات أرضه ، ويعوق انطلاقه . وبعد جهد وحروب دامية ، راح ضحيتها الشهداء ، وانهارت قوى ، وتبددت آمال ، وضاعت أمصار ، استطاع أكثر العالم العربي أن يظفر باستقلاله . ولكنه كان منهوك القوى ، يكتفي بالتغني بأمجاد سابقة ، من غير أن يعمل على تحقيق أمجاد جديدة ، في عالم يتطور بسرعة خاطفة وينفجر فيه العلم تفجراً يسبق كل تصور ، وها هو العالم العربي اليوم يحن إلى الماضي ويتبرم بالحاضر ويخشى المستقبل ، يعتمد على الغرب ، يستورد منه ما يحتاج اليه من ملبس ومأكل وأدوات فوجدّ وسلم وحرب ، وينظر اليه في الوقت نفسه نظرة ريبة وخوف ، يتحاشى أن يفيد من تجربته ، أو أن يتعمق النظر في أسباب نجاحه وقوته ، وفي قصة تطوره ، وهو بدل أن يتخذ من هذه القصة عبرة ومثلاً ، ينادي بألا يصلح هذا الأمر إلا بما صلح به أوله ، ولكنه حتى هذا الأول يتخيله مجرد شعارات تردد ومطامع تغلف بغلاف ديني صفيق ، وتتجلى أحياناً عن لعب بالنار وعنف يضر ولا ينفع . إن الاسلام لم يكن في يوم من الأيام داعية قتل واغتيال ولا سبيل تهديد وابتزاز . والطريق لاستعادة الأمجاد الماضية هو غير طريق التظاهر أو التسلق إلى الحكم بثورة أو انقلاب .

غني عن البيان أني ، رغم تبرمي بالحاضر ، لأعتز كل الاعتزاز بما حققت أقطار عربية من انتصارات عسكرية ، وسياسية ، ومن خطوات موفقة نحو الوحدة العربية ، أمل كل مواطن شريف . إن تبرمي بالحاضر لا يستقل بحال من

الأحوال هذه الإنجازات ، ولكنه يقرع الآذن صدى لمقارنة حاضرنا الهزيل بماضينا المجيد يوم كنا خير أمة أخرجت للناس . إنه تبرم باعتمادنا على الغرب في كل شيء ، حتى في السلاح الذي به ندافع عن بلادنا ونحرس استقلالنا ، ومن ندافع ، ومن نحرس ، إن لم يكن عن مطامع يغذيها الغرب ويدعمها ؟

ولكن كأننا خرجنا أو كدنا نخرج عما نحن بصدده ، وهو وضع العلم والإنسانيات في العالم العربي اليوم . فرجال الإنسانيات ما يزالون يعيشون في الماضي القريب ، يوم صار الفكر والأدب مجرد شكليات جوفاء ومحسنات لفظية يحليها سجع وجرس ، ولا يدعمها فكر ، وصار الشعر مديح نفاق وارتزاق وهجاء سخف وادعاء . إن عالم الإنسانيات في العالم العربي اليوم يعيش في أزمة فكرية وخواء .

وليس حال العلم بأحسن من حال الإنسانيات ، أعني الآداب والفنون . فمناهج التعليم العلمي ما تزال هي هي التي رسمها الاستعمار ، وما طرأ عليها من تغيير إنما هو هامشي لم يمس الجذور ولم يصل إلى حد المجاراة للعلم المعاصر في تطوره ، ذلك أن أصحاب القرار ما يزالون هم رجال الإنسانيات الذين يخشون العلم وقد يعدونه كفراً ، والمرء عدو ما يجهل . لقد جعلوا بين العلم والأدب برزخاً ، يبعد كلاً منهما عن الآخر .

ولو وقف الأمر عند هذا الحد فربما كان يمضي العلم في طريق التطور والنماء ، ويمضي الأدب في طريقه القديم . ولكن ما جرى أن الجو والتربة بقيا في العالم الإسلامي بعامة ، والعالم العربي بخاصة ، على مثل ما كانا عليه في أواخر العصور الوسطى ، تفكير تقليدي مكرور معاد ، وأقوال وشعارات جوفاء لا يسندها واقع ولا دليل ، وتربة تقبل الكلام المزوق الشكلي ، وترفض المنطق العلمي ، فصار الكلام في العالم العربي أطلة نفاق وادعاءات وشكليات ، وبقي العلم على هامش الحياة ، وبقي أصحاب القرار هم أهل النفاق والشكليات والكلام المبهرج المعسول . أما العلماء فمكانهم في غير التربة العربية ، وجوهم غير الجو العربي .

٤ ـ وما العمل ؟

أقول إن علينا ، بالإضافة إلى تيسير نشر العلم بمثل ماجرى في العالم المتقدم ، خلق الجو المناسب والتربة المناسبة لأن ينمو العلم ويشيع ، ويصبح طابع حياتنا والموجه الفعال لتفكيرنا وتصرفاتنا .

وأقول أجل ! لا يصلح آخر الأمر إلا بما صلح به أوله ، ولقد كان أوله الدعوة إلى العلم مذ نزلت أول آية على النبي الأمي تقول « اقرأ باسم ربك الذي خلق ، خلق الإنسان من علق ، إقرأ وربك الأكرم الذي علم بالقلم ، علم الإنسان مالم يعلم » . ذلك أن العلم يفضي إلى التعرف على آلاء الله ، بالتعرف على القوانين التي تنتظم الكون ، وغاية المسلم المتعلم هي أن يعمل على تطوير الحياة والمفاهيم بحيث تجاري معارف العصر وأحوال الحياة الجارية ، ومن ثم فلا رأي لميت مهما يكن مبدعا ، لإن ابداعه يناسب زمانا غير زمان الأحياء .

والفهم الفعال لأول آية أنزلت يقتضي أن يتعلم المسلم لكي يدرك بديع صنع الله الذى خلق الكون وأبدع نظامه . وهذا يقتضي ألا يبقى مسلم أميا ولا جاهلا ، والجهل هو جهل العلم الذى به تعرف آلاء الله . ولكي يكون الحي حرا في تفكيره ، صادقا وصريحا في إبداء رأيه ، بموضوعية لاتعرف النفاق ولا تخشى من ضغط أو إحراج ، ينبغي أن يعيش الحي في جو ديمقراطي يحترم كرامته ويتحاشى تقييد حريته .

وهذه كلها مبادىء تنبثق من تعاليم الإسلام ، أيام صفائه ونقائه ، والالتزام بها التزام بالإسلام ، ومجافاتها مجافاة له . ومراعاة هذه المبادىء تضمن خلق الجو والتربة اللذين ينمو بها العلم ويثمر ، وتضمن أن نعود كما كنا خير أمة أخرجت للناس .

فما العمل كي يقوم عندئذ تفاعل بين العلوم والإنسانيات ؟ وما الدور الذى ينبغي أن تقوم به المؤسسات التعليمية كي يتم هذا التفاعل ؟

هذا الدور ينطوي في نظري وتقديري على أمور عامة تتعلق بالتعليم بجملته كي تضمن بقاء الجو العلمي والتربة العلمية ونقاءهما ، وعلى أمور خاصة تتعلق بموضوعات محددة ، كالعلوم والآداب والتاريخ ودروس الشريعة والدين ، ومناهج تدريسها وأهدافها

أ ـ الأمور العامة

ثمة مبادىء وحقائق وأفكار ينبغي أن تشيع بيننا وتجرى في حياتنا كما يجري الدم في عروقنا ، كي نحقق الجو والتربة المناسبين لترسيخ العلم في العالم العربي ، من أجل ان نساير تيار الحياة المعاصرة ونمضي مع ركب المتقدمين بثقة بالنفس وعزة وكرامة ، فعالين لامنفعلين . خلاقون لا مقلدين ولا متطفلين . من هذه المبادىء والحقائق والأفكار :

١ ـ أن العلم هو باني الحياة المعاصرة يمدها بسلاح السلم والحرب والجد واللهو ، وهو ملهم الشعراء والكتاب والأدباء ، يمدهم بالغذاء الفكري ويعينهم على الابتكار والإبداع ، وعلى فهم الحاضر ومشارفة المستقبل ، وعلى التخطيط السليم لتحقيق ما يريدون وما يأملون ، بل هو الذي يعرفنا كيف نعبد الله حق عبادته ، في عالم يتراوح كالمجنون بين تقى الزاهد المتصوف وضلال الأحمق المفتون .

٢ ـ أن التطور هو سنة الله في هذا الكون ، كي تمضي الحياة دائما إلى الأحسن ، ويشارف الفكر ماهو أرقى وأشرف . الأفراد يولدون ويكبرون ويموتون ، وقد ينتاب الفرد أو المجموعة أو الأمة بأسرها ما ينتاب الأفراد من عجز أو هرم أو تحطم وانهيار ، ولكن الحياة ، بوجه عام ، في هذا الكون الرحيب سائرة بفضل الله إلى الأحسن .

العالم المجنون يشن الحروب ، بعض على بعض ، ولكن العلم يهدي إلى وسائل للعلاج . ومقاومة الأمراض تزيد من عمر الأحياء ، وتمكنهم من العيش بأمن من الأمراض والأوبئة .

والعالم المجنون يهدم ويحطم ، ولكن العلم يزيد من وسائل المواصلات والاتصالات ، فيجعل البعيد قريبا ، حتى ليتخاطب الأخوان من أقصى المعمورة إلى أقصاها ، وإذا احتاج الأمر فقد يهرع أحدهما لملاقاة أخيه في غضون ساعات معدودة ، وفي غد قريب سيتخاطبان وكل منهما يرى الآخر كأنه أمامه .

التطور قائم منذ الأزل ، وماض إلى الأبد ، وقد كان هذا التطور في الماضي يجرى بطيئا ، وهو اليوم يغذّ السرعة بفضل العلم ، ويفضي إلى التطوير ، أي عمل البشر في تسريع التطور ، والتطوير ضرب من العمل بإرادة الله ، إنه تطبيق العلم في سبيل العمل بإرادة الله ، فهو إذن عبادة . ونجاح عملية التطوير يفضي إلى مزيد من الثقة بالنفس ، ثقة العالم الذى طور ، والأمة التي إليها ينتمي هذا العالم ، والإنسانية جمعاء .

.. وليس التطوير شغل العلماء وحدهم ، فكل مواطن في عمله مكلف بتطوير عمله إلى الأفضل : المزارع في حقله يمكن أن يطور سنابل القمح كي تجود بعطاء أغزر وأجود ، والصانع في مصنعه يمكن أن يطور إنتاجه كي يصبح أفضل وأكثر ، حتى الشاعر والأديب والكاتب يمكن أن يعمدوا إلى تجديد في مايصدرون ، حتى العمال ، ناهيك عن المعلمين ، يمكن أن يحسنوا عطاءهم مرة بعد مرة . إن التطوير هو نتاج التفكير العملي الموضوعي السليم ، المنزه عن الأثرة والطمع ، الهادف إلى تحسين العمل بحيث يغدو أكثر فائدة للمجتمع ، ومجاراة لأحوال الحياة السريعة التغير على الدوام . فكر بثقة وتصميم ، وستجد أن التطوير يواتيك من حيث لا تحتسب .

٣ ـ تفجر العلوم والمعارف : قدرنا أننا نعيش في عصر تتفجر فيه العلوم والمعارف بسرعة مذهلة ، وما إن تبتدع عملية جديدة ، أو تعرض فكرة جديدة ، حتى يهرع التكنولوجيون إلى استغلالها بابتكار جديد . اليوم أمكن استخراج الطاقة على درجة حرارة عادية ، وفي غد قريب ، وربما قبل أن تصل هذه الكلمات إلى القارئ ، ستقوم التكنولوجيا بابتكارات تيسر سبل الحصول على الطاقة ، على نحو قد يحدث في الحياة الاقتصادية والاجتماعية ، بل والسياسية تطورات غير متوقعة .

وليس مايحدثه العلم والتكنولوجيا قاصرا على مستويات التخصص العلمي ، بل هو يمتد إلى الحياة اليومية ويدهم الناس في بيوتهم ومطابخهم ، حتى ومجالي جدهم ولهوهم ، الحاسوب الذي كان قبل سنوات معدودة موضوعا يتكلم عنه الجامعيون ، صار اليوم الشغل الشاغل للعمال في المصانع والمتاجر والمصارف والدوائر الحكومية . وماذا نقول عن وسائل الطباعة والتصوير والاتصالات ؟ وماذا نقول عن هذا العالم الذي غدا صغيرا يرى فيه الفتى العربي على شاشة التلفاز فتيان الشرق والغرب يتعاملون بعضهم مع بعض على غير ما يألف ؟ كأن قيم الحياة عندهم على غير ماعلمه آباؤه وأجداده . المواصلات والأقمار الصناعية تعمل على توحيد العالم ، سلوكا وعادات ، شئنا أم أبينا .

كل هذا يضعنا أمام تحد كبير لابد من مواجهته . ومواجهته لا تتم بمجرد كره العلم والتكنولوجيا ، بل بالانصياع لها والتكيف حسب مقتضاها ، لأنها أمر محتوم .

والانصياع للتفجر العلمي ، والتكنولوجي ، والتكيف حسب مقتضاهما يفترضان تغيرا جذريا في مفاهيم التعلم والتعليم وواجبات القائمين عليه من معلمين وإداريين .

فالتعلم لم يعد وسيلة للحصول على عمل ينتهي عندما يبدأ العمل ، إنما هو اليوم عملية تمتد من المهد إلى اللحد . في الماضي قال فيلسوف : أنا أفكر إذن أنا موجود ، واليوم نقول : أنا أتعلم إذن أنا موجود . ولافرق بين القولين فالتعلم يفضي إلى تطوير التفكير ، والتفكير يفضي إلى التعلم .

والتعليم لم يعد يعني إنهاء منهاج تعليمي مقرر ، إنما هو اليوم يعلم المرء كيف يتعلم وكيف يبقى على صلة مستمرة بما يجد من ابتكارات ، كي يبقى مواكبا لتيار الحياة المتدفق .

والمعلم لم يعد الموظف الذي تخرج بشهادة تثبت أنه شدا من العلم قدرا ما ، فهو يعطيه إلى المتعلمين ، إنما هو كالمتعلم مازال معلوماته تتزايد يوما بعد يوم ، ومازال خبراته تتسع . وهو بالإضافة إلى ذلك صاحب مهنة وصاحب رسالة ، يكرس حياته لتبليغها ، ومن ثم فمن واجب المجتمع أن يكرمه على قدر ما يستحق . ولأنه صاحب مهنة ، فينبغي أن يعد إعدادا سليما متكاملا للقيام بمهنته ، ومن ذلك الإعداد إطلاعه على أحدث وسائل التربية وأحدث مايستجد في علم النفس ، وإمداده السريع بالمعلومات . وهذا يقتضي أن يتوفر في المؤسسات التعليمية كل الوسائل المعلوماتية ، ماهو موجود منها ومايستجد . وهو يقتضي من المعلم أن يبقى على الدوام متعلما يعرف ما استجد ويشارف ماتجد ، ويكيف برامجه وتعليمه حسب ذلك . هذه تحديات قاسية تفرضها علينا الحياة الحضارية المعاصرة ، معلمين وإداريين . والإداريون ليسوا بمعزل عما يجد ويستجد . إنهم على الغالب أصحاب القرارات . وإذا كنا في الماضي قد رضينا أن يكون أصحاب القرارات في الشؤون العلمية من غير العلميين ، فليس يمكن أن يبقى الأمر على هذا المنوال ، وقد صار العلم طابع الحياة المعاصرة ، يعد الأدباء والشعراء ، كما يعد العلميين ، بالطريف والجديد والممتع والحيوي .

ويزيد التحديات صعوبة أن التفجر العلمي يرافقه تفجر في عدد السكان ، ومن ثم تزايد مستمر في أعداد الطلاب ، في المراحل الإلزامية والمراحل المتقدمة على السواء .

وإذا كنا نخطط بجد لنكون في صفوف الأمم والمجموعات المتقدمة ، فينبغي أن نتدارك مافاتنا في أيام سباتنا من عناصر الحضارة المتطورة . وهذا يقتضي مزيدا من تعويد الطلاب والطالبات على الحياة الرياضية ، وعلى متع الحياة من إبداعات موسيقية وفنية ، وعلى المصارعة في سبيل العيش الكريم بابتكار سبل جديدة للعمل المجدي الذي ينفع الفرد والمجتمع .

فاستيعاب العلوم المتطورة المتغيرة على الدوام ، والقيام بما ينبغي من ألعاب رياضية ، ونشاطات موسيقية وفنية ، والتخطيط لابتكار الجديد المفيد ليكون عمل المتعلم ، كل هذا يتطلب برامج تعليمية غير ما جرينا على اتباعه ، وغير ما ألفنا .

إن برامجنا الحاضرة ، مهما أجرينا عليها من تعديلات ، تبقى في أساسها مافرضه علينا المستعمر ، وهو في أحسنه تقليد أو نسخ لبرامجه المحلية حيث الجو غير الجو والتربة غير التربة ، على أن فيه ما ينص صراحة بأنه يستهدف تخريج أيد عاملة ثانوية تساعد المستعمر في الأعمال التي يقتضيها حكمه للبلاد المستعمرة .

والبرامج التي يقتضيها الانتقال إلى المرحلة الحضارية المتقدمة التي ننشدها لايمكن أن تنهض بها المدرسة وحدها . إن المدرسة والبيت والمجتمع ، وكل وسائل الإعلام ينبغي أن يأخذ كل منها نصيبا موفورا لتحقيق مانصبو إليه من خلق جو وتربة يلائمان الحياة الحضارية المعاصرة ، وأجيال قادرة على التعلم والتعليم مدى الحياة .

٤ ـ برامج المستقبل التعليمية ، وطرق التدريس : إن تفجر المعرفة قد جعل أكثر الموضوعات العلمية التقليدية معلومات بدائية تجاوزها التطور العلمي ، أو مغلوطة أثبت أنها ليست على صواب ، ومن ثم فما تعلمه أدباؤنا من مبادىء العلوم الأساسية قد تجاوزها العصر الحاضر وجعلهم أكثر جهلا مما يظنون .

ومن المعلومات المحدثة مالابد لكل مثقف أن يعرف شيئا عنه ، علميا كان هذا المثقف أو لغويا أو مهنيا . من هذه المعلومات مبادىء الحاسوب والرابوط والرادار ، ووسائل الاتصال الحديثة المتجددة . ومنها نظام المعلوماتية الذي هو مورد وطني للتنمية يضاف إلى الموارد الطبيعية . ومنها الأسس الجديدة للزراعة ومانقسم من وسائل تهجين تحول البلد إلى مايربو على الإكتفاء الذاتي .

هذا بعض ما ينبغي أن يجعلنا نفكر في إجراء تعديلات جذرية على مناهج التعليم عندنا وبرامجها ، ابتداء من مراحل الحضانة وانتهاء بالتعليم العالي .

وفي صفحات تالية سنتناول أهم موضوعات التعليم ، وعندها سنعرض لبرامجها ومايتبغي ان تشتمل عليه . فلننظر الآن في طرق التدريس الحديثة وكيف ينبغي أن تكون .

فإذا اتفقنا على أن هدف التعليم ليس تهيئة الطالب إلى وظيفة وإنما تعليمه كيف يتعلم ودفعه لأن يمضي في تعلمه إلى نهاية الطريق ، إذا اتفقنا على ذلك ، عندها ينتفي مبدأ الحفظ ومبدأ الدروس الخصوصية ، وينتفي أيضا مبدأ الإلقاء بمهمة التفهيم على كاهل الأم والأب في البيت . إن التعليم الحديث ينبغي أن يجرى على مبدأ التعلم الذاتي ، حيث يقوم المعلم بالتوجيه ويشاركه في ذلك البيت ، وفي تقديري أن التلفاز وشريط التسجيل والفيديو ، إذا أحسن استخدامها ، تعطي نتائج أفضل مما يعطيه كثير من المعلمين ، لاسيما إذا كان المتحدث في التلفاز أو شريط التسجيل حسن الصوت واضح العبارة حسن الأداء . أقول ذلك وأنا أعلم مايمكن أن يثار من اعتراضات على مبدأ التلفزة التربوية بحجة جهل المخرج والمنفذ وصانع الديكور وما إلى ذلك . إذا عمدنا إلى التلفزة التربوية وسيلة من وسائل التعليم ، فينبغي أن نحسن استخدام جميع الجنود المجهولين في هذه العملية ، أعني المخرج ورفاقه أجمعين .

وبالإضافة الى التعليم الذاتي الفردي ، ينبغي أن يعمد المعلم إلى تشجيع العمل الجماعي ، كأن يعمل الطلاب كفريق متكامل لتحقيق غرض ما ، كتجميع شتى الحشرات أو شتى الأزهار وأوراق النبات في دراسة العلوم ، أو بناء بيت ريفي أو حديقة ذات أزهار وأشجار .

والعمل في المختبر أمر ينبغي أن يتعود عليه الطالب والمعلم على السواء . وليس العمل في المختبر تعليميا فحسب ،

بل هو استكشاف حقيقي يستهدف استخدام المواد الخام المتوافرة لاكتشاف حقائق جديدة تساعد على التنمية وزيادة

الإنتاج ، بحيث يستفاد من التكنولوجيا الحديثة في حدود الإمكانات المحلية . إننا بحاجة إلى توفير الكوادر المدربة على استعمال المواد المحلية على نحو ناجح فعال . وهذا يحتاج إلى تدريب يبدأ من أول مراحل التعليم ، ويساعد على تحقيق هذه الأهداف ، بل يضمن تحقيقها قيام نظام فعال للتقييم .

والتقييم لفظة درج على استعمالها العلميون ، بمعنى تقدير القيمة ، ويعارضها بعض اللغويين بحجة أن اللفظة القاموسية هي (التقويم) وأنا أستعمل (التقييم) هنا وأعني تقدير ميول الطالب ومواهبه الطبيعية . وأتمنى لو تجعل عملية التقييم هذه الشغل الشاغل للمعلم والمعلمة منذ مرحلة الحضانة ، بحيث يجعل لكل طالب وطالبة ملف خاص يسجل فيه كل مايلاحظ على الطالب من ظواهر قوة وضعف وحالات صحة واعتلال ، وينتقل هذا الملف مع الطالب إلى جميع مراحل دراسته .

والتقييم في العالم المتقدم اليوم عمل تخصصي كثير الفروع والتشعبات ، وأتمنى لو يجعل التقييم موضوعا من المواضيع الهامة التي يتدرب عليها المعلمون والمعلمات الذين يختارون التعليم مهنة أو يُختارون إليه .

وغاية التقييم هي الكشف عن الطلاب الموهوبين ، لا في العلوم أو الآداب فحسب ، بل أيضا في الفنون من موسيقى أو رسم أو نحت أو تمثيل ، وفي الرياضة من جباز أو تفوق في لعب الكرة أو ركض أو قفز . فإن لم يكن الطالب موهوبا في هذه الناحية أو تلك ، فيكفي أن يكشف التقييم في أي قطاع ينبغي أن يوضع هذا الطالب : أفي القطاع الأدبي أم العلمي ، وفي التعليم الجامعي أم المهني ، أم هل ينبغي أن ينتهي تعليمه النظامي بالمرحلة الإلزامية ثم يتجه الى حرفة أو عمالة .

وإذا كان في القطاع الأدبي ، أيكون كاتبا أم مؤرخا أم جغرافيا ، أم يكون في شعبة أخرى من شعب كلية الآداب والفنون ، أم في كلية التجارة أم الحقوق ، أم في فرع من فروع الدراسات الدينية .

وإذا كان في القطاع العلمي ، أيكون في الشعبة النظرية من رياضيات أو فلك ، أم في إحدى الشعب العملية من علوم تجريبية أو هندسة أو طب أو صيدلة أو بيطرة .

وخير مايمكن للتعليم أن يعطيه للطالب هو الكشف عن ميوله ومواهبه . فكم من مواهب وميول ضاعت هباء لأنه لم يقدر لصاحبها أن يكتشفها . إن المواهب التي دفنت من قبل أن تكتشف أكثر بكثير مما اكتشف .

وإذا أحسن التقييم ونفذ ، وجرى توجيه الطلاب بمقتضاه ، وشاع لدى المعلمين والطلاب والآباء أن التعليم للتثقيف ، لا للبحث عن وظيفة ، عندها لايبقى للامتحانات الشاملة هذه الأهمية التي تجعل منها غولا رهيبا يقصم الظهر ، وتفصل الطلاب والطالبات فريقا في الجنة وفريقا في النار .

وإذا جرى التدريب على نحو جماعي ، وعمل الطلاب فريقا ، حتى من اثنين ، لإنجاز أمر ما ، فيمكن أن يجعل التقدير بحسب ماتم إنجازه ، أو إبداعه أو ابتكاره . فالعمل الجماعي لايجري على إعادة ماقد أنجز ، بل أيضا على اكتشاف أو ابتكار أو تطوير أو إبداع .

ولتجعل الامتحانات دورية لقياس مدى ما أنجز المعلم مع طلابه ، ومدى ماحصَّل الطلاب ، لا من المدرسة فحسب ، بل أيضا من المعلومات العامة التي تبثها وسائل الإعلام المختلفة بقنواتها التعليمية من كتب ونشرات وإذاعات تلفزة أو مسجلات فيديو . فإذا اكتشف تقصير في ناحية ما ، وجب المبادرة إلى إصلاحه ، فقنوات التعليم الإعلامية والصحفية ينبغي أن تبقى فعالة كالتدريس ، والمعلم الذي اختار التعليم مهنة ورسالة ينبغي أن يحاسب ويحاسب نفسه على الدوام ، هل أخلص لمهنته وهل بلغ رسالته ، فإن وجد تقصيرا لزم أن يتلافاه .

وينطبق هذا على المعلم الجامعي كما ينطبق على مراحل ماقبل الجامعة ومابعد الشهادة الجامعية الأولى . ففي المراحل الجامعية ليس التعليم مجرد محاضرات تلقى ، إنما هو تعلم واستكشاف وبحث يقوم بها المعلمون والطلاب على السواء ، جماعات أو أفرادا .

إن عصر التفجر العلمي الذي نعيش فيه يفرض على الجامعات ، أساتذة وطلابا ، أن تقوم بالقسط الأوفى من تشغيل التكنولوجيا الحديثة ، وتعديلها بحيث تلائم الحاجات المحلية ، وتستخدم فيها المواد الخام المحلية المتوافرة . إن استغلالنا للتكنولوجيا لايكون مجديا إن لم تعدل هذه التكنولوجيا بحيث تستخدم فيها المواد المحلية ، وتقوم بتنمية قدراتنا وزيادة إنتاجنا . بغير ذلك تغدو التكنولوجيا عندنا ظواهر مستوردة إن تملأ بعض الأفراد زهوا وخيلاء ، فهي على الأمة بأسرها بلاء .

فعلى الجامعات بخاصة والمؤسسات التعليمية بعامة أن تضع برامج تعليم ومناهج تفضي إلى الاستفادة من التكنولوجيا المستوردة . ولأننا في عالم سريع التطور يكاد يشهد في كل يوم تطورا علميا وتقنيا جديدا ، ينبغي أن يتوافر في الجامعات والمؤسسات التعليمية والإعلامية وسائل فعالة للحصول على المعلومات ونشرها . إن تحديات العصر تفرض على هذه الجامعات والمؤسسات أن يكون لديها كوادر مدربة قادرة على استيعاب كل جديد والتكيف معه وتكييفه بحيث يكون في خدمة مصالحنا المحلية وتنمية مواردنا . إن علينا أن نواكب التطور العلمي ، وهذا يقتضي أن تتوافر مرونة في مناهج التعليم ، وسهولة في الحصول على المعلومات .

إن في العالم المتقدم قدرات يخيل إليّ أنه لم يبلغنا خبرها ، أو لعلنا لم نعرها ماينبغي من اهتمام . فثمة أسس متطورة للزراعة والاستثمار قد تحول الصحارى إلى واحات خضراء . وهناك تقنيات تنتج مواد مستحدثة كالألياف البصرية والإلكترونات الدقيقة والليزر ، والتربة الهامشية ، وهناك علوم المواد وهندسة الوراثة ، وما أفضت إليه هذه رائع ، وما قد تفضي إليه قد يكون أروع من الخيال .

إن لم نسهم في تطوير هذا العالم المعاصر ، فلا أقل من أن نتفاعل معه على نحو يخدم مصالحنا وإن لم نفعل فأغلب ظني أن العالم المعاصر سيخلفنا وراءه ويمضي قدما لايلوي على شيء ولاينتظر المتقاعسين ، فالفجوة بين البلدان المتقدمة والبلدان المتخلفة تزداد كل يوم سعة ، حتى ليبدو أحيانا أن سد الثغرة لن يتم ، لولا أن مجموعات صغيرة قد استطاعت ، بالثقة بالنفس والعزم ، أن تسد ما بينها وبين الدول المتقدمة ، في غضون جيل أو جيلين ، ثم تقف بزهو واعتزاز في صفوف المتقدمين على قدم المساواة في الصناعة والإنتاج والتصدير .

٥ ـ **تعريب التعليم** : وأعني بذلك أن يكون التعليم باللغة العربية في جميع المؤسسات التعليمية والإعلامية ، وفي جميع مراحل الدراسة ، ولنتذكر أن الدراسة والتعلم عملية مستمرة تبدأ من المهد وتنتهي باللحد . بدون ذلك لاتشيع العلوم والمعارف في العالم العربي ، ولايتم التفاعل المنشود بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية ، وبدونه لايكون إبداع ، ولايتم تعاون العاملين والمنظرين في تكييف التكنولوجيا الزراعية والصناعية والمهنية لتلائم أوضاعنا المحلية بحيث تستخدم المواد المتوافرة لدينا في سبيل التنمية وزيادة الإنتاج والانتقال من حال المستورد المعتمد على غيره إلى حال المنتج المستثمر المعتمد على قدراته ومهاراته .

وتكاد المشكلة تنحصر في التعليم الجامعي ، ذلك أن المؤسسات التعليمية في العالم العربي تعلم باللغة العربية ، ماعدا مؤسسات قليلة ذات صبغة أجنبية . وفي التعليم الجامعي تنحصر المشكلة في الكليات العلمية ، وهي وحدها التي تعلم بالإنكليزية (أو الفرنسية) وتعريب التعليم في الكليات العلمية مسألة ينقسم ذوو العلاقة في أمرها فريقين : واحد يلح على إبقاء التعليم بالإنكليزية (أو الفرنسية في البلاد المغربية) ، وواحد يدعو بحرارة إلى التعريب . ودعوى أنصار الإنكليزية والفرنسية أن كتب العلوم والنشرات والدوريات العلمية كلها بالإنكليزية (أو الفرنسية) ، وكذلك المصطلحات العلمية في حين أن العربية ليس فيها كتب علمية ولادوريات ولا مصطلحات . ودعوى أنصار التعريب أن العربية هي لغتنا ، وأن الضرورة القومية تقضي أن يقوم العاملون في التعليم على وضع الكتب والدوريات والمصطلحات تأليفا أو ترجمة .

ولعل لكل من الفريقين وجها من الحق ، إلا أننا في معرض الحديث عن مد (الجسور بين العلوم والآداب ، والحديث عن خلق الجو والتربية اللازمين لنمو العلم بيننا لا نملك إلا أن ننادي بالتعريب ، وبأعلى صوت ، لأن تغريب التعليم جريمة تحكم على العلم أن يبقى في العالم العربي كطير غريب نفور .

فالتعريب لاندعو إليه لأسباب قومية فحسب ، ولكن لأسباب تربوية يبدو أن أنصار التغريب يجهلونها . وأول الأسباب التربوية أن كثيرين ممن يقومون بالتعليم في بلادنا ، وبخاصة الأطباء ، لم يتعلموا بالإنكليزية فهم يجهلونها أكثر من الطلاب ، ويخفون جهلهم هذا عن الناس لأن التعليم الجامعي عندنا لايرافقه إشراف تربوي ولو جرى بعض من الإشراف التربوي لرأينا عجبا ، لا لأن بعض المعلمين تخرجوا من جامعات تعلم بغير الإنكليزية ، بل أيضا لأن الذين تخرجوا من الجامعات الإنكليزية جهلوا أو نسوا اللغة التي تعلموا ويعلمون بها ، لأنهم في جامعاتنا لايستعملونها إلا في غرفة الدرس . واللغة ، إن لم تكن لغة البيت ، ما أسرع ما تنسى لقلة الاستعمال ، خطأ أن يقال إنهم يعلمون بالإنكليزية ، فما عندهم إنما هو رطانة فيها من العربية العامية شيء كثير .

وجهل المعلمين بالإنكليزية يربو عليه جهل الطلاب بها ، فهم في مراحل الدراسة السابقة لم يتعلموا لغة العلم ومن ثم فالحديث بينهم وبين أساتذتهم يجري على مايكاد يكون حوار طرشان . والأدهى والأمر أن فريقا من المعلمين لايستوعبون المادة التي يدرسونها ، فهم يجدون في جهل الطلاب لما يقولون واقيا يحميهم من اكتشاف أمرهم ، ولذا فهم يعارضون تعريب التعليم حماية لجهلهم .

ليس ماأقوله اتهاما مبنيا على سوء الظن ، ولكنه حقائق أتيح لي اكتشافها لاسيما في مرحلة عهد فيها إلى طائفة من معلمي العلوم بترجمة كتب علمية معينة ، وعهد إلي بالإشراف على تنفيذ الترجمة . ولقد لقيت عجبا : معلمين لايفهمون مايحاضرون به الطلاب . مشكلتهم لم تكن أنهم لم يتقنوا التعبير عنه بالعربية ، ولكن أنهم لايعرفونه بالإنكليزية ذاتها . ولقد حدا بي ذلك إلى طلب ملفات هؤلاء المعلمين الرسمية ، فاكتشفت أن بعضهم درس في جامعات تعلم بغير الانكليزية ، وبعضا وضع في غير موضعه ، فهو درس الزراعة ويعلم البيولوجيا ، أو درس الإحصاء ويعلم علم الحاسوب ، والمسؤول عن ذلك أصحاب القرارات من الأدعياء الذين يجهلون العلم بقدر مايجهلون الصينية أو اليابانية .

وليس ما أقوله منصبا على جامعة بذاتها ، ففي كل جامعاتنا أدعياء ومتسلقون وضعوا في غير مواضعهم ومنحوا حق الإشراف على الإنتاج العلمي أو التعليمي مشروع إلا حيث تلجأ الجامعة إلى محكمين ، وما أكثر مايفتقد المحكمين للموضوعية أو الإلمام بجوانب مايحكمون فيه ! وقد تجد مثل هذا في جامعات الدول المتقدمة ، ولكن هناك تجد إلى جانب الأدعياء والمتسلقين نفرا يتجودون ويبدعون ويكتشفون ويخترعون ويكسبون جامعاتهم سمعة طيبة وشهرة ، ومن هؤلاء المبدعين من هم من أبناء العالم الثالث ، ولكنهم آثروا أن يتابعوا بحوثهم في جو تربية تحسن استقبالها ، على أن يغمرهم في بلادهم تيار جهالة جهلاء .

أرى أن علي أن استميح عذرا ذلك النفر من علمائنا الصامتين الذين آثروا أن يبقوا في أوطانهم غرباء على أن يعملوا في بلاد غريبة تستأثر بجهودهم . إنهم قلة بين كثرة من الأدعياء .

إن تعليم العلوم في أكثر جامعات العالم العربي إنما هو كذبة كبيرة ، فإن يكن في المتخرجين من شدا شيئا من العلم الصحيح ، فإنما ذلك بجهده ، لايفضل أحد عليه .

ولكن يبدأنا القول بأنه قد يكون لدعاة التغريب وجه من الحق ، فما الحق فيما يدعون ؟

وجه الحق لدى دعاة التغريب أننا مهما ترجمنا ومهما عربنا ، سنبقى بحاجة إلى معرفة جيدة بالإنكليزية بخاصة ، كي يتسنى لنا الاطلاع على الدوريات العلمية وعلى مااستجد من اكتشافات واختراعات ، وكي يتسنى لنا أيضا أن ننشر بحوثنا المتواضعة في دوريات إنكليزية تبقينا على صلة بأهل العلم .

وهذا حق ، ولكن الوضع القائم في جامعاتنا لا يحقق هذا الغرض ، ومايحققه هو أن يعطى طلاب العلوم في

أواخر مرحلة الدراسة الثانوية وفي المرحلة الجامعية دروسا مكثفة بلغة العلم الإنكليزية وفي المنهجية العلمية وأساليب نشر البحوث . بل قد يكون أفضل لخريج الكليات العلمية أن يعرف الإنكليزية معرفة جيدة وأن يلم إلماما بلغة حية أخرى كالفرنسية أو الألمانية أو الروسية ، كي يتسنى له الاستفادة مما يظهر في اللغات الغربية من كتب ودوريات . وما فائدة الكتب والدوريات إن لم يكن القارىء قد استوعب مبادىء العلم الذي يقرأ بلغته التي يفهم ! .

وأما أساتذة الكليات العلمية فلن يكون بإمكانهم أن يخفوا جهلهم عن الناس ، إذا هم ألقوا محاضراتهم بالعربية . وهنا تبرز أمامنا مشكلة المصطلحات العلمية . هذه مشكلة ستتضاءل بالتدريج كلما مضينا في تدريسنا بالعربية ، وفي أول مراحل التدريس لا غضاضة من استعمال المصطلح الإنكليزي أو الفرنسي أو سواهما ، وتفسيره بالعربية ، مع محاولة وضع مصطلح عربي مؤقت يقابله ريثما يتفق على المصطلح المناسب .

تبقى كلمة لابد من ذكرها عن دعاة تعريب العلوم من غير العلميين ، وأعني بهم رجالات الآداب ، إنهم ينادون بأن ولاءنا لعروبتنا يقتضي أن يكون التعليم بالعربية ، وبخاصة أنه ما من أمة تعلم في بلدها بغير لغتها إلا الأمة العربية . فالفهم الأكيد لايتم إلا إذا جرى التعلم والتعليم بلغة البيت ، والإبداع لا يتم إلا إذا جرى الفهم والتكلم بلغة البيت ، ألسنا قضينا نصف قرن أو أكثر نتعلم بلغات أجنبية ، فماذا صنعنا أكثر من تغريب العلم والعلماء ! .

قول سليم ولكن دعاة التغريب يردون عليه بأن ولاءنا القومي يقتضي أن تفتح جميع النوافذ للعلم الغربي ، وأن مشكلتنا الكبرى لنا تعوين عامية وفصحى ذات حدود وقيود تحملنا إذا تكلمنا بها نفكر بقواعدها وحدودها وقيودها قبل أن نفكر بما نريد أن نقول ، وإذا تكلمنا بالعامية نكون قد جنحنا إلى إقليمية تفرق بيننا ، ذلك أن لكل قطر عربي عاميته ، بل لعل لكل عربي عاميته ، ناهيك عن المصطلحات العلمية التي لانحسنها بالعربية . ولانملك أن نضع مقابلات لها ، ذلك أنها تتزايد على الدوام في عصرنا هذا الذي يتزايد فيه العلم بسرعة مذهلة . ولذا فإن مجامع اللغة العربية التي تعنى بوضع مصطلحات عربية مقابل بعض المصطلحات العلمية إنما تخوض معركة خاسرة . بل لقد ذهب علمي فاشل إلى ان أعمال المجامع العربية في تعريب العلوم والمصطلحات دونكشوطية .

وفي حديثنا القادم عن تطوير اللغة العربية وتطوير تعليمها سنجد مجالا واسعا للحديث عن مجامع اللغة ، فيكفينا هنا أن نتكلم عن علاقة هذه المجامع بالعلماء والعلميين والمصطلحات العلمية :

لاجدال في أن حسن النية ونبل الهدف متوافران لدى مجامعنا اللغوية ، فهي تريد أن تجعل العربية تستوعب المصطلحات العلمية ، ماوضع منها واستقر وما سيوضع ويستقر ، من أجل ان تعود العربية كما كانت في العصور الوسطى ، لغة علم . النية والهدف واضحان ، ولكن ماذا عن خطة التنفيذ ؟

يعمل في كل مجمع لجان معينة من أعضاء المجمع ومن علميين ينتدبهم باسم خبراء ، وأعضاء المجمع في اللجان منهم العلميون ومنهم اللغويون والأدباء . ويعقد هؤلاء اجتماعاتهم فيتناولون مصطلحات في معاجم المحدد فيأخذون

بترجمتها في حدود معرفتهم ، بالاستعانة بقاموس وقواميس . ثم تجمع هذه الترجمات وتعرض على مركز تنسيق التعريب بغية اختيار ترجمة موحدة يتفق عليها المجتمعون ، ثم تنشر على المؤسسات التعليمية والجامعات ، حيث يحفظ أكثرها حبرا على ورق . أما الجامعات التي تدرس بغير العربية فلا يعنيها الأمر في كثير ولا في قليل . وأما الجامعات والمؤسسات التي تدرس بالعربية فيرى من يعنيهم الأمر منها ان يحتفظوا بما تواضعوا عليه من مصطلحات أولا لأن المنتدبين لتوحيد هذه المصطلحات ليسوا كلهم موضع ثقة ، وليسوا كلهم ممن تمرسوا بوضع المصطلحات العلمية وربما كان أكثرهم من غير العلميين ، وثانيا لأن أعضاء المجامع أنفسهم الذين وضعوا المصطلحات ليسوا في نظر المختصين خيرة من يتصدى إلى هذا العمل ، لا العلميين منهم ولا غير العلميين .

ولعل هؤلاء الذين قلنا إنه يعنيهم الأمر على حق ، أولا لأن توحيد المصطلحات ينبغي أن يسبقه توحيد التعليم بحيث تنتشر كتب التعليم في أرجاء العالم العربي ، ويستعملها المعلمون والمتعلمون على السواء .

وثانيا لأن أكثر أعضاء المجامع من غير العلميين ، وهؤلاء مايزالون فكريا يعيشون في أواخر العصور الوسطى ، يعارضون التطور والتطوير ويتشبثون بما في معجمات وضعت قبل عشرة قرون ، ويجهلون مبادىء العلوم التي عمدوا إلى وضع مصطلحاتها ، فيعمدون إلى ترجمة المصطلحات الإنكليزية ، رغم شعور مكبوت بالنقص يمنعهم من قبول التعريب في بعض المصطلحات . ثم هم يجهلون أو يتجاهلون أن المصطلح العلمي سمي مصطلحا لأن العلميين تواضعوا عليه ليعطي دلالة غير دلالته القاموسية ، حتى إنهم ليحاولون تغيير مصطلحات تراثية ، فتجدهم يفضلون (مدورة) على (دائرة) ـ مثلا ، وهم يرفضون مصطلحات تواضع عليها العمال بحجة أنها عامية ، حتى ليكادون يقيدون العمال والعلماء على السواء .

لقد قبل الناس بكلمة حاسوب مقابلة لكلمة كمبيوتر الانكليزية ولكن مايزال بعض المجمعيين يبدي عدم رضاه عن وزن (فاعول) ، وبعض يفضل (كمبيوطر) (كمطر يكمطر كمطرة) . ولو أنهم عمدوا إلى تعريب عمليات الحاسوب وأجزائه لكان أجدى بهم وأحرى . ولعل أجدى وأحرى ألا يخوض امرؤ فيما لا يعرف .

ومشكلة المجمعيين أنهم نصبوا أنفسهم بأنفسهم حماة على لغة يرى العلميون أنهم يقيدونها بقيود عصور بائدة ، فلا العلميون المتمرسون بتعريب المصطلحات يرضون عما يصنعون ، ولا هم يرعوون . ولذا تثار عليهم بين حين وحين تشنيعات هم منها براء .

إن تعريب المصطلحات العلمية أمر لابد منه ، ولكن ينبغي أن يمضي مع تعريب التعليم ، فعندما تأمر الأمة أو الدولة بذلك ، عندها ستزول كل المعوقات ، وسيتزوي أولئك الذين يتخذون من التغريب درعا يسترون به جهلهم .

وفي معرض الحديث عن التغريب ومآسيه ، ترد على خاطري أحداث شهدتها ، ومواهب رأيتها تدفن في غياهب الجهل ، ولكني أحاذر الكتابة عنها كيلا يظن قارىء أنني أبني أحكامي على حوادث فردية . إلا أن حادثة أرى أن أمر بها

حديثي عن التغريب لأنها تبين كيف يبقى العلم غريبا في عقول المتعلمين . والحديث عن عربي هو اليوم أستاذ بارز في قطر أجنبي . كان تلميذا في مدرسة ثانوية تعلم العلوم بالإنكليزية . قال لي : ذات يوم فتحت كتاب الكيمياء لأطالع الموضوع الذي سيحدثنا عنه الأستاذ ، فجابهني عنوان لم أره من قبل ، هو The Atmosphere . قلت في نفسي وماهي الأتموسفير هذه ، لاشك أنها كرة أتمو وماعساه يكون هذا الأتمو؟ لا أدري ولكن أمرها سيبين من خلال البحث . ومضيت أقرأ فعلمت أن في داخل هذه الكرة أكسجين ونيتروجين وثاني أكسيد الكربون وغازات أخرى بنسب محددة ، وأن فيها بخار ماء يزيد وينقص . ثم فاجأني atmospheric pressure فتساءلت كيف تضغط كرة الأتمو هذه ؟ وخيل إليّ أنها كرة يلعب بها السباحون في الماء . وجاء الدرس ، وتكلم المعلم بطلاقته ، وخيل إليّ أن كل شيء قاله كان مفهوما عندي ، وكل سؤال سأله كان جوابه جاهزا لديّ . وفي الامتحان الأسبوعي حصلت على علامة كاملة عن كرة الأتمو . ثم انتقلنا إلى دراسة غازاتها وطرق تحضيرها ومركباتها ، وأنا أحسب أنني بلغت من العلم مبلغا عظيما . قال محدثي : إلى أن جاء يوم ماطر قابلتك فيه فحدثتني عن الجو ورطوبته وضغطه ، وعلاقة ذلك بالمطر ويومها عرفت منك ، من حيث لاتدري ، ان الأتموسفير هو الغلاف الجوي المحيط بالأرض ، وأن ضغطه هو الضغط الجوي ، فكأنني استيقظت من حلم عميق .

ترى كم من شبابنا من يغادر المدرسة أو الجامعة ، وهو في حلمه هذا العميق يحسب أنه عرف كل شيء ! .

ب ـ الأمور الخاصة :

١ ـ تعليم العلوم : من أجل أن يجري التفاعل المنشود بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية ، لابد من تعليم العلوم للجميع ، وفي كل مراحل الدراسة . وتعليم العلوم لايكون تلقينا وإنما استكشافا واكتشافا :

ففي المراحل الأولية يشجع الطلاب على المشاهدة والاستقراء ، كتجميع أوراق الأشجار والأزهار والتمييز بينها ، وتجميع الحشرات ومشاهدة أجزائها بالمجهر . ولايستطيع كل طالب أن يحصل في بيته على مجهر ، ولكن قد تجعل المدرسة جوائزها التشجيعية مجاهر ، وقد يشجع الصناعيون على صنع مجاهر محلية تباع بأثمان رخيصة . ومما يمكن تجميعه ودراسة الفروق المميزة له صور الحيوانات المحلية المختلفة ، المستأنسة منها والبرية ، وأنواع الحجارة المحلية : الرملية منها والكلسية والكبريتية ، والحجر الجيرى والجرانيت والصوان . . .

ومما يجدر التنبيه إليه أحوال الجو وتقلباتها ، والتمييز بين الأصوات ، والألوان ، ومايمكن أن يحدث من مزج الألوان بعضها ببعض ، ومايستجد من مبتكرات التكنولوجيا وتطويرها ، . . .

وفي هذا كله ينتبه المعلم والقيِّم إلى مايبدو من ميل خاص لدى بعض الطلاب وتسجيله في ملفاتهم . وينبغي أن يرافق هذا كله ماينشر ويبث ويعرض من قصص للأطفال ، فهذه ينبغي أن تكون رافدا للتعليم ولعل التعليم عن طريق اللعب واللهو يكون أدعى للبقاء في الذاكرة وأجدى من التعليم المباشر .

وبانتقال الطلاب إلى المرحلة الثانوية ينتقل معهم هذا المنهاج متطورا بحيث يشمل مبدأ سير السيارة والطائرة ، وسفن الفضاء ومبادىء علم الكمبيوتر ، والأقمار الاصطناعية ومايجدّ ويستجد من مبتكرات .

وفي أواخر المرحلة الثانوية يعلم الطلاب المنهج العلمي وطريقتي الاستنتاج والاستقراء ، وطرق البحث وتوثيق الأفكار بالمراجع والمصادر ، وطرق عرض البحث ، وخواص الموضوعية والأمانة العلمية .

ويدعم أن يرفد هذا كله ماتنشره وتبثه وتعرضه وسائل الإعلام ، مع نشر الكتب والقصص الأجنبية ذات الخلفية العلمية مترجمة أو غير مترجمة ، بأسعار زهيدة لكيلا يكون شراؤها عبئا كبيرا على القارىء .

ويدعم أيضا أن ينبه إلى تحرى الصدق فيما يقال أو ينشر في الصحف ، وألا يصدق الشائعات إلا إذا لقي دليلا يثبت صحتها ، أو سندا موثوقا يؤيدها . لا الشائعات ولا الأمثال المأثورة مبرأة من الخطأ .

وليس غريبا ولا مستهجنا أن نطلب من معلم العلوم المتخصص ، في المدرسة الثانوية ، أن يكون له ، كنظيره الغربي ، مختبر خاص يجري به تجاربه ، وعلى الأخص لابتكار أجهزة محلية تصلح لأن تكون وسائل تعليمية ناجحة . وليتذكر معلمو العلوم في المدارس الثانوية أن المخترعين والمكتشفين والتربويين الكبار ومؤلفي الكتب في الغرب ليسوا كلهم جامعيين بل إن منهم من لم يحصل على شهادة جامعية متميزة . وإننا نتطلع إلى يوم يشار فيه بالبنان إلى معلمين في المدارس الثانوية وكليات المجتمع ابتكروا أوطوروا وسائل تعليمية ناجحة ، أو كتبوا عن مبادىء تربوية أو نفسية حديثة مبنية على خبراتهم المحلية ، أو وضعوا كتبا تعليمية متميزة .

وإذا كنا نتوقع من معلمي المدارس الثانوية وطلابها أن يبتكروا ويجددوا ، فينبغي أن نفتح لهم النوافذ على ينابيع العلم : أولا بإطلاعهم على لغة العلم (الإنكليزية) عن طريق دراسة كتب مخصصة لذلك ، وثانيا بتزويدهم بدوريات تعطي أحدث المستجدات في العلم ، وأحدث العمليات ، وربما كانت معرفة قراءة بلغة أجنبية ثانية ذات فائدة كبيرة .

إن من الواجب أن يقر في ذهن الطالب والمعلم أن التطوير والابتكار والإبداع أمور سهلة المنال إذا صح العزم والعزيمة وكان الذهن متفتحا ، والفرد واثقا من نفسه بلا زهو ولا غرور .

وما عرفنا وألفنا في حياتنا طلابا ومعلمين ، كان وما يزال يجري على أساس فردي ، يطلب من كل فرد أن ينجز عملا ، فيعمله بمفرده ، وقد يستعين بغيره ، ولكن تبقى طبيعة العمل فردية ، وهذا وضع تجاوزه الزمن ، ذلك أن أكثر مبتكرات العصر التكنولوجية ، حتى والنظرية ، إنما هي أعمال فريق من اثنين أو أكثر ، ومن المنجزات الضخمة المعقدة ما يقوم بها عشرات أو مئات أو ألوف ، فريقا متكاملا يحترم الرأي والرأي المعارض ويزن الآراء بموضوعية وبلا تعنت ولا مكابرة ، وعمل الفريق أمر ينقصنا . نحتاج إلى أن نعود أبناءنا وطلابنا عليه ، من أول مراحل الدراسة . وينبغي أن يسجل في التقييم مدى استعداد الطالب للعمل التعاوني مع فريق كبير أو صغير .

وإذا جئنا إلى المرحلة الجامعية نكون قد جئنا إلى المصانع التي تخرج العلماء والأدباء والمهندسين والحقوقيين والمحاسبين والأطباء . هنا ينبغي أن تجري دراسة الأساسيات بمحاضرات تلقى بلغة عربية سليمة ، غير متكلفة ، يعود بعدها الطلبة إلى عدة مراجع ، عربية أو غير عربية ، الأساسيات التي ينبغي أن يستوعبها كل طالب تعطى بلغته العربية

التي يفهمها ، يتبعها توسع في الموضوع ، بالرجوع إلى المراجع . ذلك أن الجامعة هي المكان الذي يتابع فيه الطالب ما تمليه عليه ميوله وتدفعه إليه مواهبه . الطالب العادي يكتفي بالأساسيات ليأخذ درجة مقبول ، والطالب الطموح الموهوب أمامه مجال مفتوح للتزود من العلم والمعرفة ، وإشباع ميوله وإظهار مواهبه .

وفي أوائل مراحل الدراسة الجامعية ينبغي أن يكون من موضوعات الدراسة الإجبارية في جميع الكليات دراسة المنهجية العلمية وأساليب البحث وطرق توثيق المعلومات والتمييز بين المراجع الموثوقة والمراجع غير الموثوقة . ومن موضوعات الدراسة الإجبارية في الكليات العلمية دراسة لغة العلم (الإنكليزية أو الفرنسية أو كلتيهما) لتمكين الطالب من استعمال المراجع الأجنبية بمعرفة وثقة بالنفس .

إني أحلم بأن تكون جامعات العالم العربي كأفضل الجامعات الإنكليزية والأمريكية فيها المخترعون والمبتدعون والمبدعون ، منهم من يجري تجارب زراعية لتحسين الإنتاج وزيادة المحصول ، ومنهم من يعمل في ابتكار الطاقة وترشيدها ، ومنهم الحقوقيون العالميون ، والكتاب والأدباء الذين يشارفون آفاق المستقبل ، والاقتصاديون الذين يخططون لكي يكون المستقبل أكثر رفاهية من الحاضر ، أحلم بعالم جامعي يكون فيه لكل فرد أو فريق مختبره وأجهزة بحثه ، يبحث عن حلول لمسائل ألقتها عليه المؤسسات الخاصة أو العامة ، عالم يكون من أفراده المعلمين والطلاب حملة جوائز عالمية ، تقديرية أو تشجيعية ، أصحاب إنجازات ذات سمعة عالمية ، تحسّن الحاضر وتمهد لمستقبل عالمي أفضل .

أحلام سيقول قارئي إنها بعيدة المنال ، ولكن لماذا ؟ إذا نحن عملنا على وضع الفرد المناسب في المكان المناسب ، وعقدنا العزم على تكريس الوقت والجهد والمال من أجل صالح المجموع وصالح الإنسانية ، مع الحدّ من الاستثناءات ، وتضييق الخناق على المتسلقين الأدعياء واستبعادهم ، علميين كانوا أو عمالاً أو إداريين ، إذا نحن عملنا ذلك بجرأة وإخلاص ، فلن تكون أحلامي بعيدة المنال ، إنها تحتاج إلى جيل أو جيلين بعدهما تبدأ ثمار ما نعمل بالنضوج .

٢ ـ تعليم اللغة العربية وآدابها : إذا كنا نجد أن وصول العلميين العرب إلى مستوى الأمم المتقدمة في الإنتاج العلمي والتكنولوجي مطمح بعيد المنال ، فإن وصول رجال اللغة والأدب إلى هذا المستوى في الإنتاج اللغوي والأدبي أبعد منالاً ، ذلك أن العلميين والأدباء عندنا ما يزالون ، من حيث يشعرون أو لا يشعرون ، يعيشون فكرياً في العصور الوسطى ويتشبثون بمواصفاتها ، إلا أن العلميين قد يكونون أحسن حالاً لأنهم اطلعوا على بعض من نتاج العصر الحاضر الفكري اطلاعاً قد يكون أرضية صالحة لقبول التطور والتطوير اللذين هما سمتا الفكر المعاصر وتيارات الحياة المعاصرة .

إن في طليعة ما ينبغي أن يرسخ في الذهن العربي ، علمياً كان أو أديباً ، أن سنة الحياة أن كل حي يتطور ، واللغة كائن حي ، فهي تتطور ، ومن ثم ، فعربية اليوم ، ليست هي هي عربية الأمس ، ومعجمات الأمس لا ينبغي أن تكون قيوداً على لغة اليوم . وينبغي أن يرسخ في الذهن العربي أن التطوير نحو الأحسن والأنسب لتقلبات الحياة

وتغيراتها هو مجاراة لسنة الحياة ، وكما قال علماؤنا السابقون أن لا رأي لميت ، ينبغي أن نقول نحن اليوم إن من واجبنا تطوير لغتنا وقواعدها كما طورها أسلافنا من قبل . ذلك أن اللغة ليست تراثاً نصونه وليس لها قداسة نحافظ عليها ، إنما هي كيان حي يعيش معنا فينبغي أن تتسع آفاقها باتساع آفاق معارفنا ، وإلا فستضيق اللغة عن استيعاب هذه المعارف ، وستتحجر ، ونكون نحن الملومين . وينبغي أن يكون لغويو اليوم بمعرفتهم للسانيات وقواعد لغات أخرى ، أقدر من لغويي الأمس على وضع قواعد مبسطة للعربية .

التطورات العلمية جعلت العالم الواسع صغيراً ، بضغطة زر يستطيع الشاب العربي أن يرى زميله الأوربي أو الأمريكي يتمتع بحياة حرة ويتكلم بلغة واضحة سهلة ، فإن لم نبادر نحن لتطوير لغتنا بحيث يتكلم بها الشاب العربي بمثل طلاقة زميله ووضوح عبارته ، فلن يجدي نداؤنا بالتعريب ولا دعواتنا بأنه ضرورة قومية .

وأعني بتطوير اللغة أولا تطوير معاني بعض مفرداتها الحاضرة بإكسابها دلالات جديدة ليست في معجمات اللغة القديمة ، وثانيا اشتقاق صيغ جديدة ذات دلالات جديدة ، من ألفاظ قاموسية ، ثالثا اقتباس ألفاظ جديدة من لغات شرقية أو غربية ، بلا خجل ولا حرج ولا عقد نفسية ، فكل لغة تقتبس من غيرها ، وقديما قيل إن أي لفظ غير عربي إذا استعمله العرب صار عربيا ، وما نقتبسه اليوم قد نبدله غدا ونستغني عنه ، فإن بقي واستقر فهو ذخيرة جديدة تضاف إلى ذخائر لغتنا الحيوية ، ومما ينبغي ألا نتحرج من اقتباسه ألفاظ شاعت على ألسنة العامة وليس لها بالفصحى مقابل .

وإلى جانب تطوير اللغة ، يجب أن يمضي تطوير في عرض قواعدها ، ذلك أن قواعد اللغة ليست هدفاً بذاتها إلا في مرحلة التخصص الجامعي ، وهي قبل ذلك وسيلة للفهم الصحيح ، وينبغي ألا تعطى إلا بقصد الفهم والتمييز .

ففي المرحلة الابتدائية لا يستهدف تدريس العربية سوى القراءة والفهم ، ولا ينبغي أن يعطى من قواعد اللغة إلا ما يساعد على الفهم . ويضاف إلى القراءة والفهم ، في هذه المرحلة ، حفظ بعض من الآيات القرآنية وبعض من الأشعار والأناشيد . ومن المؤسف أن بعض الأشعار والأناشيد التي يرددها أطفالنا وأحفادنا اليوم هي هي ما كنا نردده في أوائل هذا القرن . وموضع الأسف أن قرناً كاملا من الزمن لم ينجب شعراء يزودون الأطفال بأشعار وأناشيد جميلة بلغة عربية فصيحة . نقول هذا ونحن نعرف أن بلداً مثل فرنسا مثلا فيها عشرات من الشعراء والمغنين والموسيقيين ممن تخصصوا بوضع أناشيد للأطفال . أليس من شعرائنا من يحب أطفاله إلى حد وضع قصائد وأناشيد لهم ، بدل قصائد النفاق والهجاء !

وإذا كانت غاية قواعد اللغة ، في هذه المرحلة ، هي الفهم ، فقد لا يحتاج فيها إلا إلى معرفة الفاعل والمفعول ، وحالات الرفع والنصب والجر ، وربما الجزم ، دون الحاجة إلى تعداد أنواع المنصوبات إلا حيث تقتضي القراءة أو يقتضي الحفظ وينبغي أن يرفد القراءة والفهم في المرحلة الابتدائية مطالعة لقصص عربية مصورة نحاول أن نجعلها أكثر جاذبية وإثارة من قصص الكرتون التلفزيونية . وغني عن القول أن هذه القصص ينبغي أن تكتب بلغة مبسطة ، وبسجع أو أراجيز يسهل حفظها وتكرارها ، ولا حرج من أن يداخلها ، في هذه المرحلة ، قليل من الألفاظ العامية المستساغة .

وهنا أتخيل قارئا يثور على ما أقول ، كأني نطقت كفراً إذ حللت أن نستعمل ألفاظاً عامية فيما يطالعه الطلاب . أليس لغويونا وأدباؤنا يثورون على العامية وعلى الازدواجية في محيطنا اللغوي بدعوى أن لكل بلد عاميته ، فالعامية تفرق بيننا والفصحى توحد . جوابي على ذلك أن في كل قطر من أقطار العالم لغة كتابة (فصيحة) ولغة حديث (عامية) بل لغات حديث ، لأن لكل بلد من بلاد القطر عاميته ، حتى العربية الجاهلية كان فيها لغة خطابة ولغة حديث . وفي ألفاظ لغات الحديث العربية ماهو من صنعنا ، عاش معنا في أيام يسرنا وعسرنا ، وهناءتنا وشقائنا ، وجدّنا ولهونا ، فلا ينبغي أن نحرم استعماله على أولادنا ، وهم قد عرفوه وألفوه ، خشية أن يفرق بيننا . فوسائل التعليم والإعلام اليوم من سينما وراديو وتلفزيون وصحافة ، تنقل لغات الحديث العربية إلى شتى أنحاء العالم العربي ، فما استسيغ يشيع ، وما استهجن يهجر ، ولا ينبغي أن ننسى أن العربية العامية تقارب الفصحى كلما زاد التعلم وقلت الأمية ، فليست المبالغة في التخويف من العامية إلا من قبيل جعل الحبة قبة . أزيلوا الأمية تزل العامية وكفى الله المؤمنين القتال .

وفي المرحلة الثانوية ينبغي أن تستهدف دروس اللغة العربية : ١ ـ القراءة الصامتة السريعة مع الفهم . ٢ ـ التفكير . ٣ ـ التعبير عن الأفكار بلغة سليمة ودقيقة . هذا بالإضافة إلى تاريخ الأدب العربي ، مع الاطلاع على عيون القصائد والكتب ، القديمة والحديثة ، الأصلية والمترجمة . وقواعد اللغة ما تزال وسيلة للفهم الصحيح ، لا هدفاً .

وربما كانت الأهداف الثلاثة الأولى جديدة على الفكر العربي ، فالقراءة في مدارسنا ما تزال ضرباً من الخطابة ، والتفكير والتعبير عن الأفكار ما يزال يطغى عليهما ضرب من الشكلية يهتم بالمحسنات اللفظية ، وبرنة العبارة أكثر من المضمون . ألا ترى أن مواضيع (الإنشاء) ما تزال هي هي منذ أوائل هذا القرن ؟ ألا ترى أن التفكير والابتكار والتجديد قد يحاربه المعلم ويعاقب عليه ؟

إن تعويد الطالب على الفهم عن طريق قراءة صامتة سريعة يعينه على فهم ما يقابله من قراءات مستقبلية بوقت قصير . هذا ما ينقص طلابنا ، وما نلمسه من فرق بينهم وبين زملائهم من الطلاب الأجانب ، وربما كان المعلمون أنفسهم لا يحسنون الفهم عن طريق قراءة صامتة . فلابد من إعداد ما ينبغي من تدريب على ذلك سواء للمعلمين وللطلاب .

والتفكير والتعبير عن الفكر بعبارات واضحة أمر غير ما يجري عليه تعليم العربية ، لو كانوا يعلمون . وما يجري عليه تعليم العربية هو التعبير عن أفكار سطحية مكرورة مبتذلة بعبارات فيها محسنات لفظية على مبدأ (لبس البوصة تصبح عروسة) . تلك هي الشكلية وذلك هو السوس الذي ينخر في عظام تفكيرنا وتقديرنا للأدب ، وهو السبب فيما نعانيه من أزمة فكرية وخواء ذهني .

إن التفكير يعني مجابهة مشكلة وإعطاء حل لها أو حلول ، وذلك من قبيل تكليف طالب ، أو فريق من الطلبة ، باختيار مكان يقضون فيه رحلة مدرسية ، وتقديم مخطط يبين فيه سبب تفضيل هذا المكان على غيره ، مع ما ينبغي أخذه من معدات ، والطريق الذي ينبغي أن يسلك في كل من رحلتي الذهاب والإياب . إن التفكير يعني البحث عن حل جديد أو حلول جديدة ، لمشكلة قائمة . وهذا ما يجدر أن نعود طلابنا عليه . أما التعبير السليم ففي تقديري أن المعلمين في غمرة ما يمارسون من محسنات لفظية وعبارات شكلية ، لا يعرفون قواعده وأصوله . وأول قواعد الكتابة وأصولها هي فائدة القارىء ، وليست إظهار براعة الكاتب . وفائدة القارىء تقتضي إعطاءه أفكارا جديدة بتعبيرات واضحة وألفاظ معروفة محدودة المعنى ، لا عقد فيها ولا تعقيدات فإذا كان لابد من ذكر لفظ جديد أو غير مألوف ، وليس في اللغة ما يفيد معناه ، عندها لابد من تعريف اللفظ تعريفاً واضحاً . والكتابة أنواع ، نذكر منها ما يلي :

أ . الكتابة العلمية وتشمل البحوث والدراسات العلمية ، سواء أكانت بحوثاً أم دراسات في حقول العلوم الطبيعية ، أم بحوثاً أم دراسات في حقول العلوم الإنسانية ، كالتاريخ واللسانيات واللغويات . والبحث يعني طرح فكرة جديدة وحل أو حلول جديدة هامة مبنية على اكتشاف أو ابتكار قام به الباحث . وهنا تقتضي الأمانة العلمية أن يبين الباحث بوضوح تام ما قام به غيره وما جدّده هو أو أجراه من تعديل أو تصحيح . أما الدراسة فلا تتضمن تجديدا ولا تعديلا ولا تصحيحا لبحوث سابقة ، إنما تعني استقصاء بحوث متفرقة والتأليف بينها ، أعني جمعها في سياق متكامل .

وسواء أكانت الكتابة العلمية بحثا أم دراسة فينبغي أن تكون سهلة العبارة ، لا التواء فيها ولا تلميح ولا مجاز ولا كناية . تلك هي العبارة العلمية . فإن كانت تنطوي على ألفاظ مستجدة أو مستحدثة فينبغي البدء بتعريف هذه الألفاظ تعريفات واضحة .

إن الكتابة العلمية تفترض أن تعني ما تقول وأن تقول ما تعني ، بعبارات سهلة واضحة ، بلا مبالغة ، ولا تظاهر . إن الكتابة العلمية إنما هي لفائدة القارىء وحده . أما الكاتب فنصيبه من الفائدة ، الاعتراف بأنه بحث وابتكر ، أو استقصى وجمع ودرس .

ومن خصائص الكتابة العلمية الموضوعية ، وهي تعني البحث عن الحقيقة وإظهارها كاملة بصدق وأمانة ، بلا تحيز ولا تجنٍّ على التاريخ أو على أحد أو شيء ، أنها تعني تقبل الحقيقة مهما تكن مرة .

ب ـ الكتابة التعليمية وتشمل ما يقدم للطلاب أو للناس من معلومات متفق عليها . وهي كالكتابة العلمية من حيث إنها تستهدف فائدة القارىء . ومن ثم فهي تكتب بلغة واضحة سهلة ، لا التواء فيها ولا مبالغة ولا تلميح ولا تظاهر . وهي تختلف عن الكتابة العلمية في أنها دراسة انتقائية تهتم بأن تعطي للقارىء المبتدىء ، وبخاصة الطالب ، ما يحفظ له ولاءه وانتماءه لأمته ووطنه واعتزازه بها .

ج ـ الكتابة الصحفية وهذه لا تنطوي على بحوث ولا دراسات مستقصاة ، إنما هي إخبارية في معظمها ، يخالطها دراسات غير جامعة وغير مستحصفة ، وهي تستهدف القراء على اختلاف مستوياتهم العلمية والثقافية . وهنا أيضاً ينبغي أن تكون الكتابة بعبارات سهلة واضحة . ولكن حيث يكون ثمة رقابة صارمة على الكتابة الصحفية ، قد يلجأ الكاتب إلى التلميح بدل التصريح أو إلى إعطاء بعض الحقيقة وترك بعضها ليستنتجه القارىء بفطنته . لذا تعتبر الكتابة الصحفية دون مستوى الكتابتين العلمية والتعليمية من حيث الأداء والموثوقية .

د ـ الكتابة الفنية وهذه تشمل الشعر والروايات والقصص . والحكم في كل من هذه هو القارىء ، يمدح ما يعجبه ويغضي عما لا يعجبه أو يبدير له ظهره ، وإنما هنا يمكن للكاتب أن يظهر براعته في المحسنات اللفظية من تشبيه أو مجاز أو تلميح ، أو معرفة بالألفاظ اللغوية المعقدة ، يذكرها ويفسرها للقارىء ، إذا هو شاء . والذين يتصدون للكتابة الفنية مثلهم كمثل الشعراء الذين قيل فيهم : الشعراء في الزمان أربعة ، فواحد يجري ولا يجرى معه ، وواحد يخوض وسط المعمة ، وواحد لا تشتهي أن تسمعه ، وواحد لا تستحي أن تصفعه . إلا أن أصحاب الكتابة الفنية في زماننا قد يسطون على ميدان الصحافة يشبعون فيه تظاهراتهم وادعاءاتهم ويتباهون بما يصنعون .

وليت المعلمين والطلاب على السواء يدركون أن الكتابة الفنية إنما هي للموهوبين ، عسى الأدعياء والمتظاهرون يخجلون أو يحتشمون . وفي المرحلة الثانوية ينبغي أن يكون التقييم قد ساعد الطالب على اكتشاف مواهبه وتحديد ميوله .

وفي التعليم الثانوي ينبغي تعريف الطلاب بأنواع الكتابة ومميزاتها ، ومطالعة كل نوع منها ، ثم يختار كل طالب ما يراه أقرب إلى ميوله ومواهبه ، كتباً وقصائد وقصصاً مؤلفة أو مترجمة أو كتباً علمية أو تعليمية مبسطة ، أو كتابات صحفية .

وفي التعليم الثانوي ينبغي إعطاء الطلاب مزيداً من الآيات القرآنية والأمثال والحكم العربية للحفظ والاستشهاد ، ومزيداً من الكتب العلمية المبسطة والكتب الفنية الأدبية للمطالعة ، ويراعى اختيار ما يناسب أذواقهم في مرحلة المراهقة ويحببهم بلغتهم . لنذكر أننا في صراع مع ما يبثه التلفزيون من برامج أجنبية ، فلنحسن اختيار ما نقدمه لأبنائنا وطلابنا كي نكون في هذا الصراع غالبين منتصرين . ولا شك أن الغزل العذري أدعى للنصر في هذه المرحلة من شعر المدح الكاذب والهجاء ونقائض جرير والفرزدق .

وفي العصور الإسلامية لم يقم الشعراء بتمجيد أبطال الإسلام وتخليد فتوحاتهم . ولذلك أسباب بينة . فمعركة القادسية مثلاً كانت انتصاراً على قوم دخلوا في الإسلام ، فتمجيد أبطالها يثير ما في نفوس الذين غلبوا فيها من غل وأحقاد ناهيك عن أن بعض شعراء العصر العباسي هم من أبناء هؤلاء المغلوبين .

تلك أيام وظروف مضت . وليت شعراء اليوم يضعون من الملاحم الشعرية ما يذكرنا بأمجادنا السابقة واللاحقة ويرسخ في النفس العربية ما فيها من عزة وكرامة ، وفي الأمة العربية مما يحفظ وحدتها وتماسكها ، مهما اختلفت السياسات والأهواء . عندها ستكون ملاحم هؤلاء في طليعة ما يعني به أبناؤنا وأحفادنا مما يبث العزة في النفوس ، ويزيد الولاء للأمة والوطن رسوخاً ، والاحتفاظ بالأخلاق والقيم العربية ثباتاً .

أكتب هذا كله ، وفي بالي مثل يقول : فاقد الشيء لا يعطيه ، ومعلمو العربية فاقدون لكثير من هذا الذي نتطلبه من أبنائنا . فهل يعطون ما هم فاقدون . أم هل نحيلهم إلى الاستيداع ونبدأ الكرة من جديد !

ومنذ أواسط المرحلة الثانوية نرجو أن يأخذ التقييم الموضوعي النزيه مجراه الطبيعي بلا استثناءات ، فيصنف الطلاب علميين وتكنولوجيين أو أدباء وحقوقيين أو اقتصاديين وسياسيين أو حرفيين وعمالا ، ثم يوجه هؤلاء الوجهة التي تناسبهم وتتمشى مع ما يجري في عصرنا من تجديدات تكنولوجية .

ومهما يكن من أمر ، فعلماء الغد العرب ينبغي أن يكونوا أكثر اطلاعاً على الأدب العربي واللغة العربية من علميي اليوم ، وأدباء الغد العرب وشعراؤه وفنانوه ينبغي أن يكونوا أكثر إلماماً بعلوم العصر وتغيراتها ، وأقل جهلا بها ونفورا منها من أمثالهم المعاصرين .

وتاريخ الأدب العربي أتمنى لو يتخذ ، في العهد الجديد الذي نتطلع إليه ، مسارا آخر يتتبع الشعر الوجداني والغنائي أكثر مما يتتبع شعر النفاق والارتزاق ، ويضع مقاييس لتقدير جودة الشعر على قدر ما فيه من شعر إنساني ، أو وصف لنزعات النفس البشرية ، أو اعتزاز بالقيم العربية ، بدل المقاييس الشكلية المجمدة التي تشتمل على براعة الاستهلاك وما يسمى (المعاني الكثيرة في البيت الواحد) وما إلى ذلك مما يمكن أن يوصف به كل بيت من الشعر وكل قصيدة ، ولعل تتبع الوجدانيات والغنائيات ينقلنا من وحدة البيت الشعري إلى وحدة الفكرة أو القصيدة ، ومن المقاييس الشكلية إلى المقاييس الفكرية والشعورية . فذلك أجدى وأحرى .

أما قواعد اللغة ، التي قلنا إنها ما تزال وسيلة للفهم والتمييز والتعبير السليم ، لا هدفاً بذاتها ، فليت لغويي العهد القادم يكونون بما عرفوه من لسانيات ولغويات ، أقدر من سيبويه والكسائي على فهم عربية اليوم وعربية المستقبل . فإذا سلمنا أن اللغة قابلة للتطور فلماذا لا نسلم أيضاً بأن قواعدها أيضا تتطور ، ويمكن أن تطور ، أو أن تطور طريقة عرض هذه القواعد ، بحيث تبقى أداة للفهم السليم والتعبير السليم ، هدفا غير ذي مردود ؟

إني أعلم أن رجال الإنسانيات العرب الذين نموا وترعرعوا على الشكلية حتى ألفوها ستثور ثائرتهم على كثير مما قلت وكثير مما سأقول . ولكنها كلمة ان لم تقل اليوم ونحن أمام الآداب العالمية في موقف التحدي والصراع ، ستظل غدا

بلهجة أقسى وأشد ونحن في موقف المنهزم ، ولغتنا تندحر أمام أعيننا إلا بفضل أبنائنا وأحفادنا عليها لغات أخرى أجنبية أيسر تناولا وأكثر ملاءمة للعصر الذي يعيشون فيه .

وإذا نجحنا في تطوير تعليم العربية في المرحلتين الابتدائية والثانوية بحيث تمشي مع العلوم والتكنولوجيا على وئام وانسجام ، فلا شك في أن موضوعات الكليات الإنسانية سيلحق بها التطور في المراحل الجامعية ، إذا كان الأساس صلبا متينا فلا شك أن ما يبنى عليه سيكون آمنا سليما .

تبقى كلمة لابد من قولها مهما تكن قاسية على التقليديين الذين يرون في كل ما ورثنا عن آبائنا قداسة ينبغي أن نصونها . كلمتي هذه هي أننا في عصر الحاسوب وما سيليه من مفاجآت في وسائل الكتابة والطباعة ، لابد من أن نطور كتابتنا بحيث تكون بحروف منفصلة ، صائتة وساكنة ، ومعها حروف مستجدة تقوم مقام الحركات من ضم وفتح وكسر وتنوين وتسكين . أكفر ما أقول ؟ هل كفر الحجاج بن يوسف الثقفي عندما قضى بإدخال النقط والحركات على الحروف العربية التي كتب بها أصحاب رسول الله ﷺ ؟ مرة أخرى أقول إن التطور هو سنة كل حي حياة وقدرة ، وما لا يتطور فسيموت .

٣ ـ تعليم الجغرافيا والتاريخ

أليس عجيباً بأننا نتباهى بأننا دعاة وحدة ، ومع ذلك ما نزال نعمل في تعليم الجغرافيا والتاريخ حسب مناهج وبرامج وضعها الاستعمار . والتاريخ والجغرافيا يقعان على الحدود الفاصلة بين الطبيعيات والإنسانيات ، فمن طريقهما يجري بعض التفاعل المنشود .

لقد قسم الاستعمار العالم العربي إلى أقطار وجعل كل قطر يدرس جغرافيته الخاصة ، في خضم دراسته لجغرافية العالم ، حتى ليخرج الطالب العراقي ، مثلا ، من المدرسة الثانوية وهو يكاد يعرف عن جغرافية إنكلترا أكثر مما يعرف عن جغرافية العراق ، ويكاد يعرف عن جغرافية أمريكا اللاتينية أكثر مما يعرف عن جغرافية العالم العربي .

إن واجبنا في العهد الجديد الذي نتطلع إليه أن نبني برامجنا الجغرافية على أساس أن المطلوب في المدرسة هو جغرافية العالم العربي ، ابتداء بالدراسة القطرية ، على أن تكون الدراسة تعليمية وميدانية تعتمد على زيارات موسعة للعالم العربي ، تعرف طلابه بعضهم ببعض ، وتعرف طلاب كل قطر بالأقطار العربية الأخرى .

أما جغرافية باقي العالم فيبنى تعليمها على أساس من معرفة موسعة بالعالم العربي ، وقد يشترك التلفزيون ووسائل الإعلام الأخرى مع المدرسة في نقل العلوم الجغرافية إلى جماهير الشعب العربي .

وغني عن البيان أن في برامج دراسة الجغرافيا موضوعات فلكية ومناخية وتجارية ، وهذه تقوم بها المدرسة على أساس من المعرفة الموسعة بجغرافية العالم العربي وإمكانية تكامله الاقتصادي .

إن برامج الجغرافية الاقليمية في أي قطر عربي يجب أن تبدأ بجغرافية ذلك القطر ، تليها جغرافية الأقطار العربية المجاورة ، فجغرافية العالم العربي بأسره ، فالعالم الإسلامي ، فالبلاد الأخرى ذات العلاقات الاقتصادية مع الأقطار العربية ، فسائر العالم .

والجغرافيا من الموضوعات التي يمكن أن تعتمد على إنجازات الطلاب الفردية ، كأن يقال لكل طالب أو مجموعة من الطلاب تنوي زيارة بلد ما أن تقدم تقريراً عن طبيعة هذا البلد ، وأهله ، ومناخه ، وصادراته ، وما فيه من مزايا خاصة . والجغرافيا يمكن أن تعاون في تعليمها كتب المطالعة التي تعطى للطلاب وللأهلين .

ومشكلة التاريخ الإسلامي والعربي أعقد وأجدر بالمبادرة ، فقد كاد الاستعمار يحذفه من برامج التاريخ العالمي إذ أعطاه قسطا صغيرا من الوقت في خضم التاريخ القديم وتاريخ ما سماه بالعصور المظلمة ، ويعني به التاريخ الوسيط الذي فيه بزغ فجر الاسلام وانبعثت الحضارة العربية الإسلامية التي صارت فيها بعد الدافع الأقوى والمثال والنموذج لبدء الحضارة الأوروبية وما يسمى بالعصور الحديثة .

وفي غضون تساؤلنا : هل نحن عرب أولا أم مسلمون ؟ وتساؤلنا : أندرس تاريخ العالم العربي أم العالم الإسلامي ، يقوم المسلمون الذين انشقوا عن العالم العربي بكتابة التاريخ العربي الإسلامي باعتباره بعضا من تاريخهم . فمن الروس من ادعوا أنهم هم حفظة الإسلام بدليل أن البخاري صاحب الصحيح هو من أهل بخاري السوفييتية ، وإيران تقوم بوضع تاريخ للحضارة الإسلامية ، باعتبار أن أكثر علماء الإسلام إيرانيون ، ومثلها تركيا التي تدعي أن علماء الإسلام ، سواء منهم من ظهر في إيران أو في بلد هو اليوم سوفييتي ، كلهم أتراك لأن الفرس ماهم إلا بطن من بطون العنصر التركي .

ففي خضم هذه الاتجاهات والادعاءات أين نقف نحن العرب ، مسلمين وغير مسلمين ؟ الجواب نحن كلنا عرب ، في اليسر والعسر ، في اللغة والأرض ، في الآمال والآلام ، في التاريخ الماضي والحاضر والمستقبل ، فواجبنا أن نقف بحزم لهذه التحديات ، ولنكتب تاريخ الإسلام باعتباره تاريخاً بدأ بالعرب وبهم نهض ، وتاريخ العرب باعتباره تاريخاً جعله الإسلام عالمياً وأكسبه صفة الحضارة الإنسانية .

من هذا المنطلق لابد من أن نرسم برامج التاريخ في مدارسنا باعتبارها تاريخ العرب والإسلام ، ولنجعله النواة لدراسة تاريخ العالم . وفي رأيي أننا ينبغي أن نجعل القسم السياسي منه عاماً إجمالياً موجزاً وأن نركز على ناحيتين ما

تزال لا توليهما ما ينبغي من اهتمام : أولاهما تاريخ الفتوح الإسلامية وحياة قادتها ومعاملاتهم لجنودهم وللأمم التي تستسلم لهم . والثانية هي تاريخ الحضارة الإسلامية ، بدءاً بالعلوم والفنون وانتهاء بما أعطته هذه الحضارة للغرب مما جعله يقوم بنهضته ويبدأ فجر العصور الحديثة .

ولنجعل تاريخ العرب والإسلام في المراحل الابتدائية والثانوية مدعاة لاعتزاز العرب ، مسلمين وغير مسلمين ، بأمتهم وتاريخهم وحضارتهم ، وضماناً لزيادة ولائهم لوطنهم وتعلقهم به والتضحية من أجله ، وجامعاً لأعز القيم والمثل والأخلاق العربية التي تجمع بيننا وتعمل على توحيدنا .

فإذا جئنا إلى ما بعد المرحلة الثانوية فينبغي أن نستعرض تاريخنا ، وعلى الأخص السياسي والعقائدي ، بموضوعية الطبيب الذي يبحث في تاريخ مريضه الصحي للكشف عن أسباب مرضه وعوارضه وسبل علاجه . وفي تاريخنا السياسي أخطاء كثيرة نشأنا على تقبلها والتغاضي عنها ، رغم أنها لم تعالج في الماضي ، وما تزال آثارها باقية إلى اليوم . ومنها أحكام وإجراءات كان الذوق العام في الماضي يقبلها ، وهي اليوم مرفوضة مستهجنة ، يرفضها الذوق العام ويستنكرها قانون حقوق الإنسان ، ولكننا ، جرياً على عادة موروثة متواترة ، ما نزال نرددها باعتزاز ومباهاة ، ولعلها سبب في تفشي عادة الثأر بيننا ، والميل إلى العنف والانتقام والشماتة في صفوفنا ، بدل العفو عند المقدرة والتراحم . فإذا بانت أخطاء الماضي فينبغي مناقشتها بصراحة وموضوعية وإعداد ما ينبغي من عدة لمحو آثارها من نفوسنا . من أمثلة ذلك قتل الحاكم خصمه بدس السم له ، وإجبار الناس على مبايعة شخص بعينه ، ثم خلعه ومبايعة آخر ، ومنها ترداد خطب فيها إذلال للعرب واستهانة بهم ، كخطبة الحجاج في أهل العراق ، وخطبة زياد ابن أبيه . وثمة أخطاء أخرى كثيرة ليس أقلها كشف ابن ماجد لفاسكو دي جاما عن أسرار الملاحة العربية التي كانت سبيلاً لبدء الغلبة الغربية على العالمين الإسلامي والشرقي .

٤ ـ الدروس الدينية

وأعني بها دروس الديانة الإسلامية والديانة المسيحية . ففي معرض البحث عن إقامة تفاعل بين الطبيعيات والإنسانيات ، لابد من حديث عن تطوير المفاهيم الدينية بمثل ما تقدم من تطوير المفاهيم الأدبية واللغوية . فالواقع الذي لا يجوز أن تخطئه العين ، أن مفاهيمنا الدينية ، مسلمين ومسيحيين ، ما تزال كما كانت عليه في العصور الوسطى ، بدليل ما نشاهد من طائفية يعاني منها لبنان الجريح اليوم ، وتعاني منها أقطار عربية أخرى أحياناً . إن الطائفية لا تتمشى مع تيارات الحياة المعاصرة التي تترك لكل فرد حقه في العبادة على طريقته ، وتجعل قيمة الفرد بقدر ما يقدم للمجموع من جهد ، سواء أكان هذا المجموع على دينه أم لم يكن . في العالم المتقدم الذي يحيا الحياة المعاصرة قلما يسأل المرء إلى أي دين أو أي طائفة دينية ينتمي .

والتحدث في الدين وتطوير مفاهيمه أمر حساس كثير المحاذير ، وإذ أدعو إلى تطوير المفاهيم الدينية لدى العرب المسلمين والمسيحيين بحيث تجاري علوم العصر وتجاربه ، أفضل أن أحصر تفاصيل دعوتي في العالم العربي الإسلامي أولا لأنني على صلة أوثق به ، وثانيا لأن العالم العربي المسيحي يجد الدليل والنموذج والمثال في الغرب المسيحي الذي طلّق الطائفية من وقت بعيد ، وينادي ، كما ينادي البابا في الفاتيكان اليوم ، بأن الدين لله والوطن للجميع .

وإذ أتكلم عن تطوير المفاهيم الدينية لدى العرب المسلمين ، أؤكد للمتشددين أنني ، إن شاء الله ، مؤمن صادق الإيمان ، أدعو الله سراً وجهراً صباح ومساء ، أن يعينني على أن أعبده حق عبادته ، وإني أعتز كل الاعتزاز بأنني مسلم وأدعو الله أن يميتني على الإسلام . ولكنني أعلم أن العلم الذي جعله الله فريضة لكي نهتدي إلى آلائه ونقف جيلا بعد جيل على بديع خلقه ، هذا العلم قد طور ويطور حياة اليوم على نحو يبدو معه الدين الإسلامي الحنيف اليوم كأنه ، كاللغة العربية ، متجمد لا يستطيع أن يلحق بتيار الحياة الصاخب . والمسؤول عن ذلك ليس الدين الإسلامي الذي كان وما يزال أقوى دعوة لمتابعة العلم ، وإنما المسؤول أولئك الذين قضوا على الاجتهاد في الماضي ، وأحفادهم اليوم الذين يقضون بمعارضة التطوير بحجة أن أحكام الله منزلة خالدة . نعم إن أحكام الله منزلة خالدة لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها ، ولكن مفاهيم الناس ، والناس بشر . هذه الأحكام تتغير بتغير أحكام الزمان والمكان . وما أدعو إليه هو القبول بتطوير المفاهيم الدينية ، برعاية صالحة ، بحيث تتلاءم مع تطور الحياة الإنسانية التي يحكمها اليوم ويتحكم بها العلم والتكنولوجيا . وها أنا أقدم مثلين لا أرى المجال يتسع لأكثر منهما .

أولا : تحريم الرق

كان الرق سنة الحياة في العالمين القديم والوسيط . وعندما دعا الإسلام لتحريمه كانت تلك أول دعوة لذلك ، وقد سبقت أوانها بقرون . ولأن الرق كان في أيام الدعوة الإسلامية سنة متبعة ، فقد ظهر في الناس من عارضها حتى قال الفاروق عمر رضي الله عنه متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا ؟ وأراد الإسلام أن يأخذ بتحريم الرق على مراحل ، بدءاً بمنع استرقاق المسلمين . إلا أن المسلمين ما لبثوا أن تغاضوا عن الدعوة الإسلامية ، مجارين بذلك تيار الحياة العارم ، فاسترقوا الناس مسلمين وغير مسلمين . ولقد حكم في مصر ، زهاء مئتي سنة ، مماليك بدلوا حياتهم أرقاء يحرمون جنوداً وضباطاً محاربين . ولقد عاشوا وماتوا أرقاء بالرغم من أنهم خدموا الإسلام والمسلمين خدمة كبرى إذ صدوا عن ديار الإسلام الحملات الصليبية من الغرب وحملات المغول من الشرق ، حينما لم تقدر حتى الخلافة الإسلامية في بغداد أن تصمد لهذه الحملات . من هؤلاء المماليك الذين حكموا مصر ، كافور الإخشيدي الذي قال فيه المتنبي ما قال مما هو معروف مشهور يردده الخاص والعام دون أن يرعوا حرمة أو يراعوا حصانة .

وفي أواخر العصور الإسلامية قامت في أوربا دعوة لتحريم الرق ، عارضتها الكنيسة أول الأمر ، ثم كانت الكنيسة أكثر حكمة من العالم الإسلامي فقبلت بالدعوة ، في حين بقي العالم الإسلامي يبيح الرق ويسترق الناس ليبيعهم للغربيين الذين اتخذوهم لتعمير العالم الجديد .

ولقد لقي المستعمر الغربي في ذلك سبيلا لغزو افريقيا واستعمارها بدعوى تخليصها من المسلمين اللذين يسترقون أهلها . وعندما نال السودان استقلاله في أواسط هذا القرن كان في الكتب التي يستعملها المبشرون في جنوب السودان كتاب يبدأ بصورة لجنوبي وقد ربطه شمالي مسلم من عرقوبه ليستعبده .

والآن وقد غدا الرق أمراً مستنكراً ، ألم يحن الوقت لأن نقول إن الإسلام أطلق أول دعوة لمنع الرق ، وأن ملك اليمين (أي الرقيق إنما يعني ما كان قائماً ، وقد زال الآن ، فزال كل ما يتعلق بملك اليمين ؟) .

ألا ترى كيف تتغير القيم والمفاهيم ! ألا تعلم أن نظام السراري هدم البيت الإسلامي السعيد وفرق بين الإخوة والأشقاء وبعثر الدم العربي شرقاً وغرباً وفي جميع الأرجاء !

ثانيا : وضع المرأة

لا جدال في أن الإسلام أطلق دعوة صارخة لتحسين وضع المرأة . صحيح أنه أباح الزواج حتى بأربع عند الضرورة وحسب شروط ، لا سيما وأن المرأة كانت في وضع تحتاج فيه إلى عائل يعولها ويحميها . وإذا ذكرنا أن القانون الفرنسي كان حتى القرن الثامن عشر يقضي بأنه إذا اعتدت امرأة على جارتها فالحقت بها أذى ، يحاكم ولي أمرها ولا تحاكم هي لأنها قاصر لا تميز الصالح من الطالح ، شأنها في ذلك شأن الدابة إذا عاثت في أرض فساداً يغرم صاحبها ولا تغرم الدابة - إذا ذكرنا ذلك أدركنا أن ما فعله الإسلام إنما كان رفعاً لشأن المرأة قبل الأوان . لذا ما لبث المسلمون أن حولوا الأمر إلى إذلال للمرأة واستهانة بكرامتها تتمثل اليوم في أمر بيت الطاعة ، وفي منع المرأة من السفر إلا بموافقة الزوج ، حتى وإن كان غائباً أو مهجر ، وفي أمر يمين الطلاق ، وأن يطلق رجل زوجة ليتزوج بأخرى ، إذ لا يباح له أكثر من أربع زوجات في وقت واحد ، وأن يطلق رجل زوجة لأمر لا ناقة لها فيه ولا جمل ، ذلك أنه حلف أن يطلقها إن خسر الرهان ، وقد خسر .

إن وضع المرأة المسلمة في العالم الإسلامي مشين ، والمتشددون يتشبثون به ويختلقون له المبررات بحجة أن فتاوي قديمة أباحته . فإذا قلنا كما قال المسلمون الأولون ألا رأي ليث ، وجب أن نقدم نحن الأحياء رأينا بأن الحياة الزوجية إنما هي اتفاقية شركة بين طرفين لكل منهما حقوق وعليه واجبات فإن أخل أيٌّ من الطرفين بواجباته أو تجاوز حقوقه ، لزم تغريمه ، وقد يقتضي الأمر فض الشركة وإلغاء الإتفاقية ، حسب شروط يقضي بها قاضٍ .

بمثل هذا يتحسن وضع المرأة المسلمة ، وقد يقتضي الأمر أن يجعل أمر الزوجية تابعاً للأحوال الشخصية ولا علاقة له بالمحاكم الشرعية .

كلمة أخيرة أنهي بها كلامي بأن أخاطب الأدباء الذين يستنكرون العلم ويكفرون العلماء فأقول إن علم اليوم يقيم على وجود الله أدلة لم تخطر لهم على بال . المسيحية تقول : في البدء كانت الكلمة ، والإسلام يقول : ﴿ إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون ﴾ . وقبل أن يكون ثمة مكان ولا زمان أراد الله لهذا الكون أن يكون فقال له كن فكان وحدث انفجار عظيم . وعلماء اليوم يسمعون بأجهزتهم الحديثة الحساسة أصواتاً . . . وراء عالم الأجرام السماوية فيفسرونها بأنها ما انطلق من الكون وهو يتكون ويقدرون أن ذلك كان قبل اثني عشر ألف مليون سنة . ﴿ وإن يوماً عند ربك كألف سنة مما تعدّون ﴾ صدق الله العظيم .

* * *

العلم والقيم الأخلاقية

عبدالله العمر

السؤال الذي ماانفك يتواتر على أذهان الناس في العقود الأخيرة من هذا القرن يتعلق بمسؤوليات العلماء والباحثين تجاه المجتمع والحياة بصورة عامة . فهل تترك الحرية التامة للعلماء لإجراء تجاربهم وأبحاثهم دونما قيد أم أن طريق العلم بات يحتاج إلى قواعد تضبط مساره وتحدد وجهته ؟ ثم ما هي مسؤولية العلماء والباحثين تجاه مجتمعاتهم بصورة خاصة وتجاه البشرية ومستقبل الحياة بصورة عامة ؟

لقد تباينت الأجوبة عن هذا السؤال وتعددت حوله على نحو يؤكد خطورة المنعطف الهام الذي أشرفت الإنسانية على اجتيازه بفضل الاكتشافات العلمية والابتكارات التكنولوجية المتطورة . فهناك من يقول إن الحرية عنصر هام من عناصر الابتكار ، وإن العلم لم يبلغ مرحلة متطورة جدا كالتي نعيشها اليوم إلا بفضل الحرية التي اتسم بها البحث العلمي وتطبيقاته . وهناك في جانب آخر من يقول إنه إذا كان من المسلم به ضمان حرية البحث والابتكار للعلماء والباحثين فإن ذلك يجب أن يقترن بمسؤولية أكبر من جانب العلماء والمبتكرين أنفسهم ، إذ شتان بين باحث أو عالم يجري أبحاثه وتطبيقاته كيفما شاء أو بايعاز من جهات رسمية لا تضع في اعتبارها مصلحة الانسان وبين باحث آخر يلتزم أبعادا أخلاقية في إجراء تجاربه وتطبيق نظرياته . والفرق بين عالم لا مسؤول وعالم ملتزم ومسؤول كالفرق بين آلة ميكانيكية تؤدي عملها بلا إحساس أو شعور وإنسان يؤدي واجبه بوحي من الاخلاق الرفيعة والمسؤولية تجاه الآخرين .

لنأخذ الانجازات الهندسية والتطبيقات العملية التي يقوم بها المهندسون engineers كمثل من الأمثلة نضربه هنا لعلنا نحيط أكثر وأكثر بجوانب الموضوع الذي نعالجه ، فهناك من العاملين في هذا الميدان من

يرى بأن مهمة الهندسة يجب أن تنحصر في الجوانب التقنية المحضة وفي الغايات التي نضعها ابتداء لأجل التوصل إلى أهداف واضحة ومحددة في ميدان التطبيق ذاته . وفي طرف آخر نرى جماعة أخرى من المهندسين يرون أهمية توسيع ميادين البحث في الهندسة ومجالات تطبيقاتها العملية على نحو تظهر فيه ملامح المسؤولية والالتزام في كافة مراحل البحث والتطبيق ، وإنْ كان الخلاف ما يزال قائما حول كيفية تحقيق هذا الاتساع المأمول وأي الأدوات التي يمكن استخدامها في هذا السبيل .

وعلى الرغم من التطورات والنجاحات العظيمة التي حققتها التطبيقات الهندسية في ميادين كثيرة ، وهي التي تم بفضلها إعادة تشكيل العالم المعاصر ، فإن عقول الأفراد ما فتئت تقيم حواجز شكلية أو تتصور وجود اختلافات بين الأهداف التي يسعى اليها العلماء من جهة وبين نظيراتها عند المهندسين التطبيقيين من جهة ثانية . فمهمة العلماء ـ من الناحية الشكلية المحضة وبحسب التصور التقليدي للفواصل بين النظرية والتطبيق ـ مهمة نظرية في الأساس في حين أن مهمة المهندسين تطبيقية في الأصل . أو بعبارة أخرى نقول بأن التصور التقليدي للمسألة يرى بأن :

« وظيفة العالم هي البحث في الظاهرات الطبيعية والسعي وراء فهمها وجمع معلومات علمية في حد ذاتها ، بينما عمل المهندس هو استخدام تلك المعلومات ـ بأكثر الطرق فاعلية وتأثيرا ـ في ابتكار أجهزة وأنظمة لازمة لرفاهية الانسان . . . وتقدمه »[1]

بيد أن التطورات التي جدت على علم الهندسة في الأونة الأخيرة وعلى ميادين التطبيق قلبت المفهوم التقليدي للعلم باعتباره نظريا وللهندسة باعتبارها تطبيقية محضة . فالنمو المطرد الذي طرأ في العقود الأخيرة على ميادين البحوث والصناعة والمؤسسات التعليمية عمل على تقريب مهمة المهندسين من وظائف العلماء ، وأزال كثيرا من الغموض الذي كان عالقا في الأذهان حول أهدافهم المشتركة في حياتنا الحديثة . فلقد صار المهندس يعتمد على نظريات العلماء المحدثين في تصوره وتشكيله لآلة بالغة الدقة والتعقيد ، بل صار المهندس نفسه يجرى دراسات وأبحاثا مستفيضة ، يقوم بها مختارا وبإرادة ذاتية خالصة ، وذلك بفضل نظريات بسيطة وتصورات محددة يستمدها من زملائه العلماء . فليس غريبا ـ إذن ـ أن نشهد في الأونة الأخيرة منجزات تكنولوجية عظيمة جاءت نتيجة لتعاون مشترك جمع بين المهندسين والعلماء في عمل مثمر ومفيد .

ولكن على الرغم من أن الفجوة التقليدية بين العلم والهندسة ضاقت إلى حد كبير فإن هناك فجوة من نوع آخر ظلت قائمة . فليست المشكلة اليوم في ابتعاد كل من العلم والهندسة عن بعضهما ، كلا وليست المشكلة تكمن في انعدام قنوات اتصال تربط بين العلماء والمهندسين من جهة وبقية قطاعات المجتمع من جهة ثانية ، وإنما المشكلة تظهر في انعدام التناسب بين الآمال الإنسانية العظيمة والواقع المرير الذي يعيشه الأفراد بالفعل . إن المشكلة ـ بمعنى

---

(١) Eric A. Walker., Engineers and the Nation's Future, in Approaching the Benign Environment Ed. by: Taylor Littleton, Federick Muller Limited, London, 1973, P. 82.

آخر - لكمن في الفجوة القائمة بين ما يمكن للتطبيقات الهندسية أن توفره للإنسانية من ناحية وبين ما يجنيه أفراد المجتمع من فوائد نتيجة تقدم هذا العلم من جهة ثانية . فلقد استطاع الغرب أن يصنع المعجزات على صعيد العلم والتكنولوجيا ، ولكن هل واكب كل ذلك التطور العلمي تطور مماثل على صعيد الأخلاق وسعي الى توطيد العلاقات بين البشر ؟ وهل كانت كل تلك الإنجازات خلوا من المنغصات ، وهل استطاع العلم نفسه أن يقضي على بعض المشاكل الناجمة عن استغلاله من قبل الإنسان ؟ فما أكثر ما يشعر الانسان بالفخر والثقة العظيمة عندما يكتشف جديدا أو حين يبتكر أداة متطورة ولكنه غالبا ما يشيح بوجهه عن بعض المعضلات الهامة التي تنجم عن كل ذلك . فما إن تلفت انتباهنا بين حين وآخر مشكلة الاختناقات المرورية عبر الطرق السريعة مثلا ، أو استنشاق بعض الأبخرة الضارة أو الهواء الملوث بالغازات السامة حتى يسارع بعض العلماء إلى التقليل من خطر كل ذلك ويحاولون تبرير المخاطر بحجة أنها الضريبة التي يجب أن ندفعها في سبيل التقدم .

ولكن الحقيقة هي أن الكثيرين كانوا عاجزين عن فعل أي شيء من شأنه أن يقضي - أو على الأقل يخفف - من المشاكل الناجمة عن الاستغلال البشع للعلم . فماذا فعل الناس إزاء بعض المشاكل الخطيرة التي تنجم عن الاندفاع السريع نحو التصنيع من غير اعتبار للمخاطر التي قد تنشأ عن ذلك ؟ ثم ماذا فعل الناس إزاء مقولة خاطئة تحثهم على طلب العلم لأجل الشهرة أو المال أو سيطرة الإنسان على أخيه الإنسان ؟ وهل يمكن أن يكون هناك بالفعل علم مفيد لا يأخذ في اعتباره أبعادا إنسانية وأخلاقية هامة ؟ إذ ما فائدة علم لا يجد طريقه الى التطبيق لأجل سعادة الانسان أو التخفيف من معاناة البشر ؟ وهل كان لكثير من المخاطر والمآسي ان تحدث لولا أن كثيرا من العلماء حصروا أنشطتهم في النتائج العملية للعلم دون اعتبار لأية أبعاد أخلاقية أو إنسانية ؟

انظر الى موقف بعض العلماء الأمريكيين ومدى ابتعادهم عن مجريات الأحداث المصيرية في عالمنا المعاصر . ذلك أنه ما إن جاءت الحرب العالمية الثانية وظن بعض العلماء الأمريكيين أن الحرب يمكن كسبها حتى سرت بينهم فكرة مفادها أن حياة الولايات المتحدة مرهونة بصناعة السلاح وتطويره . فتمت بناء على ذلك - وعلى نحو لم يسبق له مثيل - تعبئة الموارد الطبيعية والمواهب البشرية من أجل هذا الغرض ، وصارت المؤسسات العلمية تتبارى في هذا الميدان وأضحى العلماء يتسابقون في مضمار الأسلحة والدمار . غير أن الاستخدام الواسع للأسلحة المتطورة ، وعلى رأسها القنبلة النووية ، أعطى الناس دروسا هامة لا يمكن تناسيها . فلم يعد إدراكنا واضحا للصلة الوثيقة التي تربط بين النظرية والتطبيق فحسب ، وانما تعدى الأمر ذلك الى إدراك للتقصير الخطير في ميادين هامة من دراسة وبحث الجوانب الإنسانية في مسيرة العلم والتكنولوجيا . إذ لما كانت الدولة هي الممول الرئيسي لأنشطة البحث العلمي إبان الحرب العالمية الثانية ، ونظرا لما شاع بين الناس من أن بقاء الولايات المتحدة مرتبط بالإبقاء على أنماط الصناعة وأشكال الإنتاج التي كانت سائدة آنذاك ، فإن الدولة نفسها ظلت - بعد الحرب - تقوم بالدور نفسه الذي كانت تقوم به أثناءها . بعبارة أخرى نقول إن المهمة التي كانت تقوم بها حكومة الولايات المتحدة في ميدان البحث والتطوير العلمي في زمن الحرب ظلت هي ذاتها مهمة الدولة في زمن السلم .

ولقد بلغ الاستحسان لهذا التوجه في مسيرة العلم أقصى مداه عندما وجد صدى محببا في نفوس الرأي العام

أيضا . فلقد انساق الناس ـ ولو لفترة قصيرة نسبيا ـ وراء وهم يصور لهم ازدهار الصناعة والاقتصاد بمعزل عن الاعتبارات الإنسانية والأخلاقية . ومن الأمور التي عملت على تعزيز هذا الوهم في نفوس الأمريكيين أن حكومة الولايات المتحدة رصدت في فترة من الفترات ميزانية ضخمة للبحث العلمي تفوق ما رصدته مجتمعات الأرض كلها لهذا الغرض . والتفاتة إلى البحوث التي أجريت في ميدان العلم تظهر كيف أن عددها ارتفع بشكل مذهل وكيف أن هناك ارتفاعا في عدد الحاصلين على جوائز نوبل في ميادين البحث العلمي الدقيق . ففي الفترة ما بين ١٩٥١ ـ ١٩٦٩ نجد أن الأمريكيين الحاصلين على جوائز نوبل في ميادين العلم الدقيق بلغ عددهم أربعين ، وهذا العدد يفوق عدد الحاصلين عليها من أية دولة أخرى . بل إن الولايات المتحدة استأثرت في عام ١٩٦٨ بكافة جوائز نوبل في ميادين الفيزياء والكيمياء والطب والفسيولوجيا .

أما النتيجة التي نجمت عن ذلك المسار الذي اختطته الولايات المتحدة للعلم فهي أنها احتلت ـ إبان العقود الأخيرة من هذا القرن ـ مكان الصدارة في ميادين البحث العلمي والتطور التكنولوجي . كذلك سعت بعض المؤسسات الصناعية إلى إنشاء مختبرات ومراكز أبحاث تستهدف تقديم خدمات للحكومة وذلك إلى جانب سعيها إلى إنتاج مصنوعات ترضي المستهلك . بيد أنه اذا كان من المؤكد أن بعض المؤسسات الصناعية قد ربحت كثيرا من وراء التوجه الذي ارتأته الحكومة الأمريكية للعلم فانه من الأهمية بمكان أيضا التشديد على المخاطر والتحديات التي حتمت على الناس ـ فيما بعد ـ أن ينظروا باهتمام بالغ إلى بعض النتائج السلبية للبحث العلمي .

« فكثير من رجال الكونغرس وغيرهم من المسؤولين المعنيين بدأوا يتساءلون عما اذا كانت المبالغ الهائلة من الأموال العامة التي يتم ضخها للأبحاث الأساسية تعطي أكلها بالفعل في ميادين التقدم . . . ففي كثير من الحالات يبدو أن العلم يتراكم بسرعة والى حد لا يمكن الاستفادة منه بفعالية من غير جهد حصيف يستهدف توظيفه في صالح الإنسانية » .[٦]

من هنا جاء تساؤل البعض عن أهمية كل البحوث والدراسات العلمية التي تملأ المكتبات ما لم ينتفع الناس جميعا بجهود العلماء والباحثين . ويبدو أن جزءا كبيرا من اللوم يقع على عاتق العلماء والمتخصصين الذين انصرفوا عن الحاجات الحقيقية للناس وأغمضوا أعينهم عن المشكلات الخطيرة التي تنجم عن ممارسة العلم دون أي اعتبار آخر على الاطلاق .

واذا كان من المؤكد أن العلماء حققوا في يومنا هذا نجاحات كبيرة في ميادين العلم الدقيق فان الإخفاق كان كبيرا أيضا عندما اندفع العلماء في مسيرة العلم التقليدية من غير اعتبار لاختلاف الظروف وتغير الزمان وتباين الحاجات .

---

(٦) Ibid, p.86

ثورة في البيولوجيا :

انظر الى الارتباط القائم بين الأخلاق والتطورات البيولوجية المعاصرة تجد فيه دليلا على ما قلناه آنفا . . . فالتقدم الهائل الذي نشهده في أبحاث الجينات « وتصنيع الكائنات » ـ إن صح هذا التعبير ـ يجعلنا في حيرة من أمرنا . ففي كل يوم نكتشف جديدا ، بل إن النجاحات العظيمة التي يحققها العلم في هذا الميدان بسرعة عجيبة أسقطت الحد الفاصل بين ما يمكن أن نفعله اليوم ونقدر عليه في لحظتنا الحاضرة وبين ما نأمل أن نفعله في الغد . خذ مسألة الانجاب مثلا تجد أن القضايا التي كانت تقلق البيولوجيين بالأمس لم تعد تستأثر باتباعهم أو ربما أصبحوا لا يعطونها أولوية في أبحاثهم الحاضرة ، اذ شتان بين وسائل كان يستحدثها العلم لتحديد النسل والحد من الانجاب عند منتصف القرن الحالي ـ على سبيل المثال ـ وبين تكنولوجيا متطورة تمكننا من التحكم بالخصائص الوراثية للجنين في يومنا هذا .

ثم إن الانجازات العظيمة في ميدان البيولوجيا والهندسة الوراثية لم يعد أثرها مقتصرا على « تصنيع الكائنات » أو تشكيل الخصائص الوراثية للبشر وإنما تعدى الأمر ذلك ليشمل أنفسنا الذاتية وجوانب فطرتنا التي جبلنا عليها[٣] . فما قولك مثلا في أن تنظيم الحمل والانجاب لم تعد مرهونة بعمليات التلقيح التقليدية وذلك لأن التقنيات الحديثة في حفظ البويضة مثلا أو نقلها وزرعها في أرحام من نشاء من النساء قد يسرت لنا خيارات كثيرة وفتحت لنا الباب على مصراعيه أمام بدائل لم تخطر على بال أحد حتى عهد قريب . قد يتمكن الانسان في المستقبل القريب من أن يخلق « نسخا » تماثله تماما بفضل تقنية متطورة تتيح له تلقيح بويضة الأنثى بخلية جسدية وليست جنسية . أما التشوهات الفطرية والأمراض والعاهات فانه بالامكان القضاء عليها ـ أو التخفيف من أثرها السيء على الأقل ـ وذلك عن طريق التحكم بالجينات . إذْ لما كانت الأمراض الوراثية أو العاهات تنجم عن خلل يصيب الجينات نفسها فإن إصلاح الخلل في الجينات قبل ولادة الجنين من شأنه القضاء على تلك الأمراض والعاهات[٤] .

غير أن العلم والتكنولوجيا المتطورين صارا يطرحان على الساحة في العقود الأخيرة مشكلات أخلاقية تثير الاهتمام وتستحق التمعن . فعلى قدر ما يضيفان إلى حصيلة المعرفة عندنا ويزيدان من قدرتنا على التحكم بالأشياء ويتيحان لنا خيارات جديدة على الدوام نجدهما يثيران أيضا قضايا جديدة تدور حول ما هو صواب وما هو خطأ ، ما هو خير وما هو شر وهكذا . . . أما المعايير التي تحدد صواب الأمور أو خطأها ، خيرها أم شرها ، فانها صارت تنبع من حاجات الإنسان الفعلية لا من مصادر تقليدية بالضرورة . ففي عصر العلم المتفجر هذا وفي زمن التكنولوجيا المتطورة والمعقدة صار محك الأخلاق يقترب شيئا فشيئا من واقع الحال القائم بالفعل وليس من مثاليات مفارقة ، أو قل إن المحك صار يدور حول ما هو إنساني ومعقول بدلا عمّا هو مثالي ومأثور .

---

(٣) . Joseph Fletcher, The Ethics of Genetic Control, Anchor Books, New York, 1974, PP. XIII-XIV.

(٤) من أفضل الكتب التي تتناول الثورة البيولوجية وأبعادها بأسلوب سهل وبسيط كتاب الدكتور عبدالمحسن صالح بعنوان «التنبؤ العلمي ومستقبل الإنسان» ، سلسلة عالم المعرفة ، العدد ٤٨ ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، الكويت .

والحق أنه ما كان لمفاهيمنا الأخلاقية أن تتغير وتتحول لولا أننا نعيش بالفعل عصرا متغيرا يتسم إيقاع التحول فيه بالسرعة الكبيرة . حقا إن الانسانية عاشت منذ عهد قريب ولا تزال تعيش ثورات في ميادين العلم المختلفة كالثورة التي حققها الانسان في ميادين الذّرة والالكترونات وغزو الفضاء ولكن البيولوجيا هي طابع الثورة العلمية في يومنا هذا . ولا يعني ذلك ـ بطبيعة الحال ـ أن إنجازات علمية هامة في ميادين العلم المختلفة قد توقفت أو قلت وانما الذي نعنيه هو أن ميدان الثورة البيولوجية اليوم أصبح يستقطب اهتمام العلماء والباحثين والمثقفين ورجال الدين أكثر من غيره . فبعد الحرب العالمية الأولى وما صاحبها من ثورات في العشرينات ، كان محور الاهتمام في قضايا الأخلاق يدور في ميدان العلوم الاجتماعية ، ثم حدث بعد ذلك تحول في الاهتمام دار حول العلوم السلوكية وقضايا علم النفس . وما إن جاءت الحرب العالمية الثانية وما تبعها من استخدام للذّرة حتى صار هناك تحول جديد في قضايا الأخلاق حتمه العلم الفيزيائي . وأما اليوم فاننا نواجه تحولا جديدا في الاهتمام بقضايا الأخلاق تفرضه علينا إنجازات الثورة البيولوجية . بل الأكثر من ذلك هو أن كشفنا لأسرار النواة في الذّرة ـ بالرغم من كونه حدثا عظيما بكل المقاييس ـ لم يطرح أسئلة أخلاقية ملحة ولم يثر معضلات حادة في ميدان القيم كالتي نعايشها اليوم في ضوء اكتشافاتنا العظيمة لأسرار الخلية الحية .

ولكن انظر ـ بشكل أدق وأكثر تفصيلا ـ الى رأي ث . دوبجانسكي حول الأبعاد الأخلاقية والإنسانية للثورة البيولوجية حين يقول : إن الانجازات العظيمة في مجال العلوم البيولوجية عملت بالفعل على تعميق فهمنا للعوامل التي تتحكم بمسيرة التطور وخاصة تلك العمليات التي لها أثرها الهام في تطور الجنس البشري . فالناس يعلمون الآن أن بعض أشكال التكنولوجيا المتطورة في مجال الطب والعلوم البيولوجية متوافرة بالفعل ويمكن استغلالها في التحكم بالجينات ، كما أن هناك الكثير من الآلات والتكنولوجيا المعقدة التي سيجلبها لنا المستقبل مما يتيح لنا مجالا أكبر للتحكم بالجينات على نطاق أوسع . ناهيك بعد هذا عن أن الوسائل التي بين أيدينا الآن يمكن تطويرها إلى حد بعيد . فاذا ما كتب للانسان أن يفتتح مجالات جديدة أوسع في علم البيولوجيا ويقع على سر التطور فإنه يستطيع بعد ذلك أن يزيد من سرعة العملية التطورية أو أن يعدل فيها كيفما شاء . ومن هنا رأى دوبجانسكي أن المسألة لا تقتصر على كونها مسألة بيولوجية بحتة بل هي الى جانب ذلك مسألة اجتماعية وأخلاقية على حد سواء . وليس أدل على أن للقضية جوانب أخرى من أن نستعيد بذاكرتنا ما حدث لعلم تحسين السلالات eugenics من فشل ذريع إبان الربع الأخير من القرن التاسع عشر وطلائع القرن العشرين عندما ركز العلماء على الجانب البيولوجي وأهملوا كل ما عداه من جوانب أخرى لها أهميتها . وهل يخفى على المرء أن العملية كلها كانت تستهدف الارتقاء بشأن الانسان أولا وقبل كل شيء ، ومن هنا تتضح ـ بكل جلاء ـ أهمية معرفة العوامل التي تجعل من إنسان المستقبل إنسانا أفضل . فمادامت المسألة تتعلق بتحسين الانسان والارتقاء بشأنه ، فأية غرابة في أن تكون للمسألة جوانب أخلاقية واجتماعية وفلسفية ؟ إن الغرابة ـ بمعنى آخر ـ تكمن في حصرنا أنفسنا في نطاق ضيّق كما في قولنا مثلا إن المسألة بيولوجية محضة . ومن هنا يرى كثير من المفكرين أن على بعض علماء البيولوجيا مراجعة أنفسهم مرارا وتكرارا وأن لا ينصّبوا أنفسهم حكاما يتحكمون بكل شيء أو يظنون أنهم قد عرفوا كل الجوانب التي تنفع البشر وترفع من شأنهم . ويحق للانسان اليوم أن يعتز بقيام مجموعة من الأفراد والمؤسسات الأهلية والحكومية التي تستهدف بحث أخلاقيات العلم

ومحاولة كشف الجوانب الاجتماعية التي طالما أهملها العلماء عن قصد أو ربما عن جهل بها وبأهميتها في هذا الشأن .
ولعله من قبيل الحديث المعاد ان نقول بأن السؤال الهام الذي يطرحه بعض العلماء المهتمين والمؤسسات المسؤولة عن المضامين الاجتماعية والأخلاقية للعلم هو : ماذا ستكون عليه حياة الانسان في ضوء التطور البيولوجي المعاصر ، أو الثورة البيولوجية على وجه أصح ، وهل ستجلب له حياة المستقبل مزيدا من القوة والسعادة أم عكس ذلك ؟ وإن تكن الاهتمامات الاجتماعية والأخلاقية والفلسفية التي توليها للانجازات البيولوجية في مجال الوراثة حديثة العهد نسبيا الأ أن التيار ما انفك يزداد شدة حتى بات المرء يرى نفسه إزاء صراعات فكرية ومذاهب مختلفة تتصل بالبحث العلمي ومضامينه . فهناك تيار يدعو أصحابه إلى رفع كل قيد على العلم وأبحاثه ونتائجه ، وهناك في الطرف الآخر تيار ثان يدعو إلى فرض قيود على العلم بل وتحريم كل أبحاث تتعلق بتطوير أو تعديل الخصائص الوراثية للبشر ، وهناك إلى جانب هذين التيارين المتطرفين تيارات أخرى تتراوح درجات تأييدها أو معارضتها لهذا الطرف أو ذاك .

وبما أننا لا نهدف من وراء البحث في هذا الميدان إلى تقصي كل صغيرة وكبيرة في التيارات الفكرية المتصارعة حول الثورة البيولوجية وجوانبها الأخلاقية فلا أقل والحالة هذه من ذكر شيء حول هذا الأمر ورسم معالم الطريق الرئيسية على أقل تقدير .

نقول بادىء ذي بدء إن حياة الانسان أمر مقدس لدى الغالبية العظمى من فلاسفة الأخلاق . غير أن وجهات نظرهم تظل متباينة حول أي مرحلة من مراحل التطور في حياة الانسان لتحديد تلك القداسة كاملة . هل تراها تظهر عند ولادة الانسان مثلا ، أم عندما يقوم بحركات حيوية إرادية ، أم أن القداسة لحياته تبدأ بمجرد تلقيح الحيوانات المنوية للبويضة ، أم غير ذلك من مراحل التطور التي تعقب الولادة وهكذا ؟ والحق أنه من الضروري أن نسأل أسئلة كهذه ونحاول تحديد مفاهيمنا للأفكار إذا عرفنا أن كل ذلك يتصل اتصالا مباشرا بمشكلات اجتماعية وأخلاقية كثيرة كمشكلة إجراء التجارب على بويضات المرأة أو على الجنين . فبعض الناس مثلا يرون أن الحياة تبدأ لحظة إخصاب الحيوانات المنوية للبويضة zygot وهذه نظرة يؤيدها علم البيولوجيا بوجه خاص باعتبار أن الخصائص الوراثية للفرد genetic endowment تتحدد منذ تلك اللحظة . ومن هنا ترانا نطرح السؤال التالي مثلا : هل الإجهاض أمر مسوغ أم جريمة ؟ بل ترانا نسأل من جديد إذا ما سرنا على هذا المنوال عمّا اذا كان التلقيح الخارجي in vitro ـ أي تلقيح الحيوانات المنوية للبويضة من غير اتصال جنسي بين ذكر وانثى ـ أمراً مباحاً أم محظوراً ، أو ربما نسأل عمّ اذا كان ذلك يمكن تبريره أخلاقيا أم أنه فعل ممجوج ومكروه . ذلك أنه لما كانت الأجنة الصغيرة التي نجرى عليها تجاربنا قد يكون مصيرها مجارى الأوساخ ، شأنها في ذلك شأن القاذورات والنفايات ، فإن الاختلاف في وجهات النظر قد طرأ أو تفاعل لدرجة أن الأمر لم يعد محصورا في إطار علم البيولوجيا ـ كما قلنا ـ بل إن علم الأخلاق وعلم الاجتماع وعلم النفس وعلوم القانون وربما غيرها من العلوم دخلت حلبة الصراع وصار كل منها يدلي بدلوه في تلك الأمور العسيرة . ولعل هذا هو السبب في أن التقدم العلمي والانجازات التكنولوجية العظيمة ، سواء تلك التي نحصل على تطويرها أم تلك التي نأمل تحقيقها في المستقبل ، لم تعد مناطة بالعلم وحده بل إن هناك من الضغوط الخارجية والأمور الهامة ما يجب أخذها بعين الاعتبار في هذا الشأن . فهل نعجب بعد هذا أن يشك بفعالية تجارب تصنيع الحياة cloning من خلايا جسدية ، لا لأن العلم أثبت فشلها ، ولا لأن العلم لم يعد يحمل في طيّاته

جديدا في المستقبل ، وإنما لأنه يستحيل إهمال العوامل والجوانب الأخرى التي لا نشك بأن لها دخلا كبيرا في إباحة تجاربنا أو تحريمها .

فما قولك مثلا إنه متى نجحت تجارب تصنيع الانسان من خلايا جسدية فإن ذلك من شأنه أن يعطينا أفرادا متطابقين كل التطابق في كل شيء ، وهذا بدوره يطرح تساؤلا خطيرا حول هوية الانسان وشخصيته . فكل فرد يتمتع من بين البشر جميعا بهوية خاصة تميزه وحده ، ولكن ماذا يبقى من هويته اذا كان هناك من بين البشر آلاف يماثلونه في كل شيء ؟ غير أن بعض علماء البيولوجيا لا يعتقدون بأهمية هذا الاعتراض الأخير على صنع بشر متطابقين ، فهم يرون أن الطبيعة كثيرا ما فعلت ذلك في حالة التوائم المتماثلة وهم التوائم الذين ينحدرون من بويضة واحدة . بل الأكثر من هذا هو أنهم يرون مثل هذا التطابق بين مجموعة من البشر مبعث فخر واعتزاز لكل من يتم تصنيعه بهذه الوسيلة المتطورة وذلك لأن الخلايا الجسدية التي يتم بها تصنيع الحياة تستخلص من أفراد يتميزون بصفات وراثية مرغوبة . ولما كان الأمر كذلك ، فإنه من الأولى بالناس الذين ينشأون عن هذا الطريق أن يكونوا فرحين نظرا لأنهم بالفعل من أصحاب الحظ السعيد بفضل الخصائص الوراثية التي يملكونها . بل لقد رأى بعض العلماء المؤيدين لتجارب تصنيع البشر بأن هوية الأفراد لا تحددها عوامل بيولوجية محضة . نعم ان الوراثة تلعب دورا هاما ـ في نظرهم ـ ولكن أثر البيئة ، أيا كانت ، لا يقل عن أثر العوامل البيولوجية أبدا ، فلا سبيل الى قيام تطابق تام بين أفراد أو عائلة البشر المصنعين clone الا في أضيق الحدود ـ كما يرون ـ وذلك لأن كلا منهم سيمر في حياته بمواقف محددة خاصة به وستحيط به ظروف تختلف الى حد بعيد عن ظروف أي فرد آخر من أفراد عائلته ، وعلى ذلك فإن هويته ستكون على أرجح الاحتمال هوية فريدة خاصة به وحده .

أما عن المشكلة التي تدور حول قيام هوية خاصة بالإنسان ومتى تظهر تلك الهوية فإن اختيار مرحلة محددة يعتمدها الناس على أنها هي المرحلة الحاسمة في هذا الموضوع يرجع في الأساس الى الناس أنفسهم والمشرعين . ومن هنا كان اختلاف الرأي بين المجتمعات حول هذا الرأي ، وما يتعلق بقضية الإجهاض ومشروعيته مثلا . ففي استطاعة العلماء تقسيم مسيرة الحمل والولادة وما بعدها الى مراحل مختلفة ، فنقول مثلا بأن هناك مرحلة للانقسامات الميوزيكية meiotic divisions ومرحلة للاخصاب fertilization ومرحلة الزرع أو البذر implantation ومرحلة الإنعاش أو الإحياء animation ومرحلة الولادة ثم مرحلة نطق الكلام الى آخره ولكن من الصعب أن نقول في اي المراحل تلك تقوم هوية الانسان على وجه التحديد . . وعلى ذلك فإنه من المتعذر ـ إن لم يكن من المستحيل ـ القول بأن للمرء في مراحل تطوره الجنيني المبكر حقوقا معينة أو ان هناك تشريعات ـ أيا كانت طبيعتها ـ تختص به آنذاك . ولعل رغبة بعض الناس في تحديد مرحلة مبكرة من تطور الجنين يكسبونه فيها شرعية محددة وحقوقا خاصة ترجع الى إيمانهم ـ بحكم عقيدتهم الدينية ـ بأن الروح تنزل في الجسد ، فإذا الذي لم يكن من قبل حياة قد أضحى بالروح حياة بالفعل ، أو قل بأن الذي لم يكن قبل هبوط الروح إنسانا قد أمسى بعد هبوطها إنسانا يجب على القانون أن يحميه ويحفظه . ومهما يكن الأمر فان هذه معتقدات لادخل للعلم فيها ، بل كل مايمكن أن يطرح في العلم هو أن تطور الجنين لايحدث فجأة وانما يتم على مراحل . فالبويضة ـ ملقحة كانت أو غير ملقحة ـ تنطوي على امكانية أو

قدرة على اظهار انسان لنا في آخر الأمر متى توافرت ظروف محددة . بعبارة فلسفية اخرى نقول بأن ماكان انسانا بالقوة يصبح على مر الزمن وبتوالي المراحل انسانا بالفعل ، وتطور المراحل على هذا النحو أشبه مايكون بسيرة تاريخية أو بقطعة موسيقية . فكما أننا لا نقدر أن نقول بأن مقطعا منها هو القطعة الموسيقية بعينها ، كذلك لانقدر ان نقول بأن هوية الانسان أصبحت قائمة في هذه اللحظة أو تلك . ويجب أن لايسرح بنا الخيال فنظن انه طالما كان للقطعة الموسيقية بداية فان هوية الانسان تكون مع بداية تكونه مثلا إذ أننا بذلك نعود من جديد الى السؤال الذى انطلقنا منه أصلا وهو : لماذا نصرُّ مثلا أن تكون هوية الانسان قائمة في هذه المرحلة دون تلك ؟ وما ان نرجع من جديد الى موضوع حديثنا عن الإجهاض حتى نرى بأن المشكلة لم تزل معقدة الى حد بعيد . فتقسيمنا لعملية الحمل الى مراحل وإباحتنا لعمليات الاجهاض في المرحلة الاولى منها ، مثلا ، لايعني بالضرورة اننا قد تخطينا كل مايعترض سبيلنا من عقبات كبار . اذ قد يعترض معترض هنا بأنه مادامت المرحلة الاولى من الحمل مرحلة نعترّ بها ونقر بقيامها ، كاعترافنا بالمرحلة الثانية والثالثة وإقرارنا بهما ، فما الذى يسوغ إجراء الاجهاض في المرحلة الاولى وتحريمه في المرحلة الثانية أو الثالثة مثلا ؟ بل على افتراض اننا أبحنا عمليات الاجهاض في المرحلة الاولى مثلا فما الذى يمنع تحت ظروف معينة من إجراء الاجهاض في المرحلة الثالثة ، وهل يعتبر امر كهذا سلوكا يعاقب عليه القانون ؟

الاعتدال مطلوب والحكمة واجبة

الواضح اذن هو أن من ابرز الصفات التي اتصفت بها المعرفة عموما أنها تحرر الانسان وتجعله مسؤولا على حد سواء . والواضح ايضا إنه في الوقت الذى يشعر الانسان فيه بغبطة عظيمة كلما تقدمت وسائل المعرفة والبحث العلمي نراه في الآن نفسه في حيرة وقلق متوازيين . وما اكتشاف نظرية التطور الا شاهد واحد على مانقول . إذ أن مرد الحيرة هنا هو السؤال التالي : هل يساير الناس مسيرة التطور كيفما شاء لها أن تتشكل أم أن الانسان ملزم بتحديد مسار التطور وتشكيل المسيرة نفسها كيفما شاء هو ؟

نعم لربما اقام الانسان بنوكا للحيوانات المنوية لأجل أن يستغلها متى أراد وعلى النحو الذى يبغي ، بل ربما يستطيع الانسان أن يخطو بعد ذلك خطوة أبعد حين يعمل على تطبيق برنامج الحياة المصنعة cloning والهندسة البشرية بالفعل . نقول إنه ربما استطاع العلماء تحقيق كل ذلك ظنا منهم أنهم يعرفون مايتفع البشر على وجه التحديد ويتصورون أن النتائج لن تكون خطرة أو مخيبة للآمال . ولكن يجب أن نعلم بأن العلماء طرف واحد فقط في حلبة الصراع الكبير ، وان هناك في طرف آخر من يرفض إخضاع البشر «وتصنيعهم» كما لو كانوا مادة جامدة . فهناك طائفة من الناس وجماعة من العلماء وكذلك بعض المؤسسات العلمية ترى أن صنع إنسان في المعمل والعبث بخصائصه الوراثية إنما هي اعمال أقل مايقال فيها إنها لا أخلاقية . ومهما يكن الأمر حول معضلات كهذه واختلاف الرأى حولها فان الأمر الهام الذى يجب استبعاده هنا هو أن نظن بأن احكامنا كلية ومطلقة أو أن آراءنا غير قابلة للنقاش أو التعديل(٤) .

(٤) Theodosius Dobzhansky., Living With the Biological Evolution, in **Man and the Biological Revolution** Ed. by: Robert H. Haynes, Canada, 1976, PP. 39-44

هل هناك حياد مطلق في العلم ؟

هناك ، الى جانب ماعرضنا له آنفا ، جانب آخر لمشكلة ارتباط العلم بالأخلاق يتعلق بحياد العلم . ولقد بدأ التعديل يطرأ على هذا التصور للعلم بمحاولات من جانب الاتحاد السوفيتي لتوجيهه وجهة خاصة به . فبعد الثورة الروسية بعشر سنوات جرت محاولات لاكساب العلم طابع الايديولوجيا السائدة والحاكمة هناك وذلك على نحو تكون لنا فيه «فيزياء اشتراكية» و «بيولوجيا اشتراكية» وما الى ذلك . فلم يكن مهما عند رواد هذا التوجه الجديد للعلم في الاتحاد السوفيتي ماينطوى عليه العلم نفسه من منطق داخلي خاص به بقدر ماكان يهمهم أن يصبح العلم اشتراكيا ومختلفا عن العلم الذى يشيع في الدول الرأسمالية . ويبدو أن الاختلاف في وجهات النظر حول حياد العلم إبان الثلاثينات والاربعينات لهذا القرن قد انتهى بالفعل بمجيء ت . د . ليسنكو الى مركز المسؤولية في الاتحاد السوفيتي ومحاولاته توجيه الأبحاث العلمية في طريق يخدم الايديولوجية السياسية ويخضع لها . فمن الجدير بالذكر أن العلم في الاتحاد السوفيتي اصيب بنكسة عظيمة بسبب التحكم والتوجيه اللذين مارسهما الحزب الشيوعي في ميادين العلم والأبحاث وخاصة في حقل البيولوجيا[٦] .

ونخطيء اذ نظن أن الحياد في العلم كان هدفا للنقد العنيف من جانب تيار الفكر السياسي اليساري فقط وانما كان للتيار اليميني ايضا نصيبه في النقد والهجوم على ذلك الحياد . فلقد بدأ الحديث يتردد ، منذ النشأة الاولى للايديولوجية النازية في المانيا ، عن «علم آري» رفيع وآخر لا آري وضيع ! ولقد كان من نتيجة هذا التوجه اليميني المتطرف في السياسة أن أصبحت نظرية النسبية محل هجوم لمجرد أن صاحبها «اليهودي» لاينتمي بالطبع الى «الجنس الآري» الرفيع . وهناك ايضا نظريات علمية أخرى كانت هدفا للنقد والتسفيه والتشكيك من جانب اليمين واليسار معا نظرا لعدم مسايرتها للمفهوم الآرى عند النازيين أو للتوجه الايديولوجي عند الاشتراكيين .

على أن حدة النقد أو الهجوم على النظريات العلمية من جانب كل من النازيين والاشتراكيين كانت مختلفة في النتائج على الاقل . ففي الوقت الذى اتخذت فيه معارضة النازيين للعلم منحى عنيفا تمثل في طرد جماعة من العلماء اليهود من الجامعات أو اضطهادهم في مراكز البحث العلمي أو في قتل السجناء في معسكرات الاعتقال نجد أن المعارضة في الاتحاد السوفيتي كانت اقل حدة بعض الشيء . ذلك أن الاثر السيء لتوجيه العلم من جانب الماركسيين المتشددين قد اقتصر - في الغالب - على تخلف عام وخطير أصاب علم الجينات بصورة خاصة .

أما في بريطانيا ، فقد ظهرت في الفترة السابقة على الحرب العالمية الثانية أصوات تطالب بتسخير العلم لصالح الانسان وذلك بفضل تعاطف بعض العلماء والمفكرين هناك مع التوجهات الاشتراكية . ولعله من المفيد هنا أن نذكر

(٦) Steven Rose and Hilary Rose, The Myth of the Neutrality of Science, in **The Biological Revolution** Ed. by: Watson Fuller, Anchor Books, U.S.A., 1971, PP. 283-287.

حول المحاولات التي قام بها الاتحاد السوفيتي من أجل توجيه العلم والبحث العلمي وجهة خاصة تتناسب مع الايديولوجية الاشتراكية راجع كتاب :
Science At the Cross Roads, Frank Cass and Co. Ltd., Second edition, London, 1971.

بأن أفكار المصلحين والعلماء الماركسيين كانت تحمل في ثناياها تفاؤلا وبشريات توحي بإمكانية استغلال العلم لخدمة الانسان وتحرير البشر من كثير من المنغصات اذا ماأمكن التخطيط للعلم تخطيطا عقلانيا . ولكن كانت هناك ايضا جماعة أخرى من العلماء البريطانيين تنادي بالحرية المطلقة للعلم وتطالب بالإبقاء على المنطق الداخلي له .

على انه ما ان اشتعلت نار الحرب العالمية الثانية وتم تجنيد العلماء وتسخيرهم في ميادين البحث التي تخدم ظروف الحرب ومتطلباتها حتى أصبح الحوار حول وجهة العلم عقيما . فحتى أكثر العلماء الاثان انسانية وتعقلا وحكمة في توجهه وجد نفسه فجأة ينساق وراء تيار الحرب أو يستسلم لظرف فرض عليه فرضا . ولقد حدث مثل ذلك في بريطانيا ايضا حيث تم تجنيد العلماء والباحثين لخدمة الحرب ومن اجل البحث في الاغراض العسكرية . أما في الولايات المتحدة فإن اضخم تسخير للطاقات البشرية والمادية في الميدان العسكري تمثل فيما يعرف بـ «مشروع مانهاتن» ، وهو المشروع الذي أسفر في النهاية عن صنع القنابل النووية .

صحيح أن العاملين في ذلك المشروع ، ومن بينهم اينشتين نفسه وروبرت أبنهايمر ، كانوا يتمتعون بأخلاق رفيعة وبتطلعات انسانية ، ولكن الذي يهمنا هنا هو أن الرئيس الاميركي روزفلت هو الذي وافق على المشروع الخطير وأن العمل في المشروع قد تم بتمويل من الحكومة الاميركية ، وهذا مايطيح أساسا بفكرة الحياد في العلم . اما النتيجة فانها واضحة تماما في المأساة التي لحقت باليابان حين ضربت هيروشيما ونجازاكي بقنبلتين ذريتين .

اما لماذا سعى علماء كبار الى العمل في ذلك المشروع فان السبب يرجع الى اعتقادهم بأن هتلر كان ماضيا في طريقه لانتاج قنبلة نووية ، ولما كان هناك تخوف عند اينشتين وغيره من الفيزيائيين من امتلاك طاغية كهتلر لقنبلة ذرية سارع أولئك العلماء الى الطلب من الولايات المتحدة بالسماح لهم بإجراء التجارب لأجل التوصل الى صنع قنبلة نووية قبل أن يتوصل اليها هتلر . ولما اتضح فيما بعد أن هتلر لم يكن في طريقه للحصول على القنبلة ، وكذلك لما ظهر ان القنبلتين اللتين ألقيتا على هيروشيما ونجازاكي كانتا من صنع اميركي شعر الفيزيائيون العاملون في «مشروع مانهاتن» بتأنيب الضمير وأدركوا الأبعاد الخطيرة للابحاث والتجارب التي قاموا بها في ذلك المشروع الرهيب .

أما وقد حدثت المأساة اليابانية فان العلماء سعوا الى تبني فكرة من شأنها ضمان حرية البحث وتقدم العلم في الفيزياء من جهة وتخليص ضمائرهم من الذنب الذي شعروا به نتيجة للمأساة من جهة أخرى . فما كان منهم الا أن راحوا يفرقون بين الفيزياء ونتائجها ، أي بين العلم الفيزيائي من حيث هو علم محايد ، كما تصوروا آنذاك ، وبين النتائج أو حصيلة التطبيقات الخاصة بذلك العلم . ولقد ازداد التمسك بهذه التفرقة في ضوء المسار الذي فرض على العلم في كثير من الاحيان . ذلك انه كلما جد جديد على مسرح العلم وثبت أنه لايخدم الانسان ازداد العلماء تمسكا بالتفريق الذي أقاموه بين العلم ونتائجه .

ومإذا عسى أن يفعل العلماء غير اصطناع مثل ذلك التفريق ومحاولة التخلص من المأزق الذي وجدوا أنفسهم

فيه ؟ لقد دأبوا على التأكيد بأن تقدم البشرية مرهون بتقدم العلم بإطلاق يد البحث فيه ولكنهم سرعان مالاذوا بالفرار الى مختبراتهم وابتدعوا لنا تفرقة مصطنعة بين العلم ونتائجه وذلك بعدما ظهر للعيان خطر المسار الذى فرض على العلم ومساويء التطبيقات التى نجمت عنه .

أما أكبر دليل على ضعف سمة الحياد في العلم المعاصر فانه يتمثل في الضغوط التى تحيط به في يومنا هذا . فالمسار الذى يتخطه العلم يحق ـ في الاصل ـ أن الخيار كان متاحا للسير به في هذا الطريق دون ذاك ، ولكن جعل العلم يتخذ طريقا محددا يعنى أن هناك جهة مااردات للعلم ان يسير في وجهة دون اخرى . فالمسألة اذن ليست في أن مسار العلم حتمي أو انه يستحيل وضع حد له وذلك لان هذا أمر ممكن تماما من خلال رصد ميزانية للبحث العلمي أو حجبها عنه ، ولكن المسألة هنا هي أن من يسخرّ ميزانية مالية لاجل العلم لايمكن أن يكون خاليا من الاعتبارات الايديولوجية مثلا أو القيم الخاصة أو التفضيلات الذاتية التى يريد للعلم أن يحققها مقابل المال الذى ينفق . ومن الواضح ايضا أن اختيار شيء دون آخر يعنى تفضيلنا للشيء الذى نختاره على كل ماسواه . وعلى ذلك فان العلم الذى يسعى ايضا الى تحقيق ماتنحاز اليه يعتبر منحازا بدوره .

فاذا سأل سائل هنا عن السر وراء قبول المختبرات العلمية ومراكز الابحاث تمويلات من الخارج فان الجواب هو أن الابحاث العلمية باهظة التكاليف وأن استمرارية العمل العلمي لايكتب لها النجاح مالم يتوفر المال اللازم لها أصلا .

وايا ماكان الامر فان عامل التمويل والانفاق على البحث العلمي هو جانب واحد فقط من الموضوع ـ أي من موضوع الحياد في العلم ـ وهو عامل خارجي يتمثل في الضغوط التى تفرض على وجهة العلم وطبيعته من الخارج . ولكن هناك الى جانب ذلك عاملا آخر داخلى يتمثل في مسؤولية العلماء والباحثين إزاء التطورات المستقبلية في ميادين العلم وأثرها على تقدم الإنسان أو تأخره .

يتناول الدكتور فؤاد زكريا هذا الجانب بالبحث في كتاب له بعنوان «التفكير العلمي» فيرى اولا ان أهمية العلم منذ مطلع القرن العشرين فاقت أهمية جوانب كثيرة في حياتنا منذ القديم وحتى يومنا هذا . ولا تقتصر أهمية العلم ـ في نظره ـ على تجاوزه روعة المنجزات الانسانية في الفنون والآداب وذلك الى الحد الذى أصبح فيه محور الحياة في هذا العصر وفي كل عصر ، بل إن أهميته تكمن ايضا في كونه مصيريا ويعتمد عليه بقاء البشرية وازدهارها أو تردى الانسان وفناؤه .

ولما كانت الامال المعقودة على العلم كبيرة في القضاء على بعض المشكلات الهامة التى تواجه الإنسان في حياتنا المعاصرة مثل نقص الغذاء وتزايد عدد السكان ، وتلوث البيئة ، ونقص الموارد الطبيعية ، وخطر التحكم بخصائص الانسان الوراثية فيما يضر الإنسان نفسه ، ومشكلة التسلح ، فان العلماء يتحملون جانبا من المسؤولية في تسخير العلم لخدمة البشر . وتتمثل مسؤولية العالم في جملة من العناصر الأخلاقية التى تمسكها شخصيته مثل الموضوعية

وماتتضمنه من روح نقدية ونزاهة وحياد . ولكن يجب أن ننتبه الى أن حياد العالم في تقييمه للامور يجب ألا يعني ابتعادا من جانبه عن مشكلات الحياة ، وذلك لان عدم اتخاذ موقف من الاحداث تترتب عليه مساوىء كثيرة وخطيرة .

«وذلك لأن صفة الحياد هذه يمكن ، من زاوية معينة ، أن تكون موضوعا للاتهام والإدانة ، ولاتكون على الدوام صفة مرغوبة في العلم . ويحدث ذلك حين يعني الحياد عدم الاكتراث أو تبلد الفكر والمشاعر ، بحيث يستمر العالم في عمله بغض النظر عما يمكن أن يترتب عليه من خير أو شر . وفي هذه الحالة يكون كل مايهدف اليه العالم هو مواصلة البحث العلمي ، والتغلب على التحدي الذي تواجهه به صعوبة ما ، والسعي الى بلوغ اقصى النتائج الممكنة للعمل الذي بدأ يشتغل به ، اي أن المضي في البحث العلمي يصبح غاية في ذاتها ، بغض النظر عن أية غاية أخلاقية أو لاأخلاقية يمكن أن يخدمها هذا البحث . مثل هذا الموقف يعد بدوره «حياداً» ، ولكنه حياد يتضمن في داخله نتائج خطيرة من الوجهة الاخلاقية .»[7]

ليس بالعلم وحده يحيا الإنسان :

الخلاصة - إذن - هي أن أكبر دليل على أهمية العلم في حياتنا المعاصرة وعلى ضرورة اكتسابه أبعاداً أخلاقية وإنسانية هو هذا الاهتمام المتزايد - على المستوى الرسمي والشعبي ، وكذلك عند المتخصصين والمثقفين - بالعلم ونتائجه . فهناك اهتمام من جانب الناس العاديين بقضايا العلم ومشكلاته وهم الذين لم يكن يهمهم شيء من هذا في الماضي ، وهناك ايضا اهتمام من بعض العلماء بقضايا الإنسان والأبعاد الاخلاقية للعلم الذي يمارسونه وهم الذين لم يكن لهم ايضا اهتمام بكل هذا منذ مدة طويلة .

فمشكلات الإنسان وقضايا العلم في عالمنا المعاصر لايمكن أن تترك دونما بحث دقيق أو حلول أكيدة نظرا لأن حياة البشر أنفسهم صارت اليوم في كفة الميزان . نعم ، لعل هناك من يقول بأن العلم كفيل بحل مشاكله الخاصة به والناجمة عنه وذلك من خلال دعم أكبر له وإنفاق أكثر عليه ، لكن هؤلاء ينسون أن المشكلات المترتبة على الممارسة اللامسؤولة للبحث العلمي أمر قائم بالفعل وهي بمثابة كابوس مرعب يثقل على الانسان حياته ويعكر عليه صفو تفكيره . اما الآمال التي يعلقها الباحثون - الذين يطالبون بالمزيد من الحرية والدعم للبحث العلمي - على العلم فانها مازالت مجرد أحلام ووعود لايمكن الجزم بحتمية تحققها في المستقبل القريب أو البعيد .

هذا من ناحية ، وأما من ناحية ثانية فان المبدأ الذي يجب أن يقوم عليه العلم والبحث العلمي هو إمكانية استفادة البشر كلهم دونما استثناء من هذا الجهد الانساني ومن غير ما أعراض جانبية أو نتائج عكسية تستدعي جهودا

(٧) د. فؤاد زكريا: التفكير العلمي، سلسلة عالم المعرفة، العدد ٣، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ص. ٢٩٨-٢٩٩.

علمية أكبر من أجل حلها . فمن غير المعقول أن نترك مسيرة البحث العلمي تمضي في سبيلها دونما حكمة أو روية أو تخطيط ودراسة لكافة الاحتمالات السلبية ثم نجد أنفسنا بعد حين متورطين في مشكلات لم نحسب لها حسابا . وهل حقا هناك مايبرر إتلاف مساحات شاسعة من النباتات الخضراء والغابات التي تعمل على امتصاص ثاني اوكسيد الكربون من الجو وتزويدنا بالاوكسجين في المقابل ، أقول هل هناك مايبرر كل ذلك من أجل إقامة مشاريع اقتصادية تستهدف الربح التجاري بالدرجة الاولى ؟ وهل يغيب عن بالنا أن إتلاف النباتات والغابات الخضراء من شأنه زيادة نسبة ثاني اوكسيد الكربون في الجو ومن ثم ارتفاع درجة حرارة الارض نظرا لان هذا الغاز يحول دون ارتداد الحرارة الأرضية الى طبقات الجو العليا ، الامر الذي يتسبب في إحداث ظاهرة «البيت الزجاجي» لبيئة الارض . ومن المعروف أن خطر ظاهرة «البيت الزجاجي» هذه لايقتصر على تهديده لحياة الانسان نتيجة الحرارة المرتفعة التي لن يتحملها الجسم بمرور الزمن ، ولا في تغيير نمط البيئة الايكولوجية أو دورات المناخ الاعتيادية وانما يمتد الاثر السيء لهذه الظاهرة الى إذابة جبال هائلة من الجليد في القطب الشمالي مثلا مما يؤدى الى ارتفاع منسوب البحار والمحيطات والانهار ومن ثم غرق مدن بكاملها واختفائها من على وجه الارض .

وماذا عسى أن نقول غير ذلك في خطر ظاهرة أخرى نجمت عن استخداماتنا اللامسؤولة للمواد الفلوروكاربونية التي تلتهم طبقة الاوزون في الجو ـ وهي غلاف فضائي ـ يحمي الحياة على الارض من الإشعاعات الكونية الضارة للبيئة والإنسان ومن اهمها الاشعة فوق البنفسجية قصيرة المدى ومتوسطة المدى المسببة للعديد من أشكال سرطان الجلد[8].

ونحن لانريد هنا ايضا أن نأخذ بما يدعو اليه المتشائمون الذين يحثون على استبعاد العلم من حياتنا أو الذين يقللون من اهميته ويشككون في قدرته على إسعاد البشر ، وانما يجب أن نصر على استمرارية العلم ، والبحث العلمي بشرط أن يقترن كل ذلك بأبعاد أخلاقية وإنسانية في المقام الأول والأخير .

* * *

(٨) أقرت وكالة الأمم المتحدة ، ثم في السادس عشر من شهر سبتمبر سنة ١٩٨٧ الموافق ، في مونتريال بكندا ، على اول معاهدة دولية تستهدف التخفيف من نسبة التلوث . وهذا حدث هام في حد ذاته رحب به الباحثون المهتمون بتلوث البيئة وعلى المطالبون بالمحافظة عليها . فلأول مرة يشهد عالمنا المعاصر اهتماما كبيرا من جانب السياسيين بقضايا البيئة ومشكلات التلوث التي تهدد الحياة على وجه الأرض .

أما المشكلة المحورية التي أثارت انتباه العلماء والسياسيين والمثقفين ودفعتهم الى الحد الذي دفع بالمسؤولين الى الاجتماع في مونتريال والتوقيع على تلك المعاهدة التاريخية فانها لم تكن مشكلة خاصة بالأمطار الحمضية التي تدمر الغابات مثلا ولا مشكلة تتعلق باستنشاق الانسان الهواء المشبع بالرصاص المنبعث من عوادم السيارات أو غير ذلك من مشكلات خطرة على بيئة الانسان وحياته ، أقول إن المشكلة المحورية في ذلك الاجتماع لم تكن تدور حول حل هذه المشكلات وانما كانت تدور حول المحافظة على طبقة الاوزون في الجو .

حول هذه المشكلة الراهنة ذات الخطورة البالغة ، راجع كتاب :

John Gribbin **The Hole in the Sky**, Corgi Books, Great Britain, 1988.

كذلك راجع الكتاب الذي اعدته اللجنة العالمية للبيئة والتنمية وهو بعنوان :

مستقبلنا المشترك : ترجمة . محمد كامل عارف ، مراجعة د . علي حسين حجاج ، سلسلة عالم المعرفة (١٤٢) ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، الكويت ، ١٩٨٩ .

انهيار اليقين *
هل يمكن ميكنة الحقائق؟

محمد عباس

مقدمة :

يرى بعض المشتغلين بالعلوم الإنسانية أو فلسفتها أن على هذه العلوم أن تنسج على منوال العلوم الطبيعية ، أو ما يسمى بالعلوم المنضبطة . وهم يربطون هذا بقضية استخدام الرياضيات كأداة ، كما يربطونه بقضية اليقين .

ولما كان من المتعارف عليه أن الرياضيات هي قلعة اليقين ، فقد يكون من المفيد أن يتعرف المشتغلون بالعلوم الإنسانية على ما آلت إليه قضية اليقين في الرياضيات ، حتى يقرروا لأنفسهم ما إذا كان من المجدي أن يجعلوا (أو يستمروا في جعل) بلوغ اليقين أحد أهدافهم .

وهذا المقال يركز على عرض وشرح النتائج التي نشرها كورت جودل Kurt Godel عام ١٩٣١ والتي تبين - فيما تبين - أنه لا يمكن (ولن يمكن) الاطمئنان إلى خلو كثير من النظريات الأساسية في الرياضيات من التناقضات المطلقة . ويربط المقال بين هذه النتائج وقضايا ميكنة الحقائق ، ثم يقدم ويناقش بعض الأفكار الفلسفية المتعلقة بهذه الأمور .

نظرة تاريخية :

مرت الرياضيات في تاريخها بأزمات استوجبت إعادة النظر في الأسس التي تقوم عليها ، ولعل أولى هذه الأزمات تلك التي شهدتها الهندسة في عصر الفيثاغوريين منذ حوالي أربعة وعشرين قرناً .

كان الفيثاغوريون يأخذون بـ « المسلّمة » التالية ، ويقيمون براهين هندستهم عليها . لكل قطعتين مستقيمتين آب ، حـ ءَ توجد قطعة مستقيمة هـ و

(*) هذا المقال مهدى إلى السيد الأستاذ الدكتور/ مصطفى سويف لجهوده في نشط العلوم الإنسانية ، وتقديراً لدور ريادته من التحليل .

بحيث تكون كل من أب ، حـد من مضاعفات هـ و . أي أننا إذا أخذنا هـ و كوحدة لقياس الطول ، كان كل من طول أب وطول حـ د عدداً صحيحاً . وكانت هذه « المسلمة » متفقة مع عقيدة الفيثاغوريين الكونية التي تجعل الأعداد الصحيحة أساس كل شيء . لكنهم - لبالغ أسفهم - اكتشفوا أن هذه « المسلمة » غير صحيحة . فقد استطاعوا إثبات أنه إذا كان ح ط ي ك مربعاً وكانت القطعة أب هي الضلع ح ط ، والقطعة حـ د هي القطر ح ي ، لما وجدت قطعة هـ و تحقق الشروط المطلوبة . فزعزع هذا عقيدتهم كلها وليس هندستهم فقط .



وقد ظلت الهندسة في أزمة إلى أن وضع يودوكسس (٤٠٨ - ٣٥٥ ق.م) تعريفه للتناسب . فدخلت بذلك الهندسة عصراً جديداً ، هو العصر الذي تسمى هندسته بالهندسة الأقليدية ، إذ أنها قد انتقلت إلينا من خلال كتاب أقليدس الشهير « المبادىء » .

لنقفز الآن ٢٣٠٠ سنة من الزمان لنصل إلى الأزمة التي شهدتها الرياضيات مع دورة القرن التاسع عشر ، والتي كانت نتائج جودل من تداعياتها . ولنوفر على القارىء مؤونة الدخول في تفصيلات فنية قد لا يستسيغها ، نكتفي بالقول بأن هذه الأزمة بلغت من العنف حداً استوجب إعادة النظر ليس في الرياضيات ذاتها فقط ، بل أيضاً في المنطق الذي تقوم عليه الرياضيات ، وفي اللغة التي تصاغ من خلالها الرياضيات .

وكتمهيد لعرض نتائج جودل سنناقش فيما يلي بعض المشكلات المنطقية ، ومن خلالها سنعرض لبعض القضايا اللغوية . وسنحاول تجنب أو تبسيط الأمور الفنية قدر الإمكان . وعلى كل فنحن ندعو القارىء إلى عدم التهيب من هذه الأمور الفنية ، كما ندعوه إلى عدم التهيب من التعامل مع الرموز القليلة التي سنضطر إلى استخدامها .

<u>الصدق :</u>

الصدق عكس الكذب ، وكل منها صفة من صفات الجُمَل ، أو بالأحرى بعض الجمل ، فالجمل الإنشائية لا توصف بالصدق ولا بالكذب . لكننا نود أن يكون بالامكان وصف كل جملة خبرية (ذات معنى) بالصدق أو بالكذب ، وليس بالاثنين معاً . هنا تقابلنا عقبة كأداء ، يمكن تجسيدها في الجملة التالية :

هذه الجملة كاذبة

فإذا ما افترضنا أن الجملة المكتوبة على السطر السابق صادقة خلصنا إلى أنها كاذبة ، والعكس بالعكس .

لأسباب كهذه اصطنع المناطقة لغات رمزية تبلغ من الضعف حداً لا يسمح بأن تصوغ فيها جملة تكذب نفسها ، وفي نفس الوقت تكون على قدر من القوة يكفي لأن تصوغ فيها نظريات رياضية (أو علمية ، بصفة عامة) هامة .

كيف نتعامل مع اللغات الرمزية من حيث الصدق والكذب ؟ لننظر في المثال التالي ، الذي سنصوغه صياغة نصف رمزية تخفيفاً على القارىء .

لكل س ، توجد ص ، بحيث (س = ص + ص)

هل الجملة السابقة صادقة ؟ الجواب يتوقف على الإطار الذي نفسرها فيه . فإذا كان الإطار هو الأعداد الطبيعية : صفر ، ١ ، ٢ ، ٣ ، . . . معرفاً عليها الجمع ، كان الجواب بالنفي لأننا لو أخذنا ٣ كقيمة س ، لما وجدنا عدداً طبيعياً ص بحيث (٣ = ص + ص) . أما إذا كان الإطار هو الأعداد الكسرية معرفاً عليها الجمع ، فإن الجواب يكون بالإيجاب . لأنه إذا كانت س عدداً كسرياً ، فإن $\frac{س}{٢}$ عدد كسري أيضاً . ولذا فما علينا إلا أن نأخذ $\frac{س}{٢}$ كقيمة ص لنجد (س = $\frac{س}{٢}$ + $\frac{س}{٢}$ = ص + ص) .

وعلى هذا فصدق الجملة أو كذبها لا يتوقف عليها وحدها ، وإنما يتوقف ـ بصفة عامة ـ على إطار التفسير أيضاً . والجمل الصادقة في جميع الأطر تسمى جملا صادقة منطقيا ، وتلك الكاذبة في جميع الأطر تسمى جملا كاذبة منطقيا .

البرهان :

فكرة إقامة البراهين على مسلمات فكرة قديمة ، ترجع إلى عصر إقليدس ، على الأقل . أما الجديد فهو ألا ننتقل من خطوة في البرهان إلى خطوة أخرى إلا على أساس قواعد محددة سلفاً تسمى قواعد الاستنتاج . هذه القواعد ليست اختيارية تماماً ، بل يراعى في اختيارها أن تسمح بانسياب الصدق . أي أنه إذا كانت إحدى القواعد تنقلنا من عدة جمل (تسمى المقدمات) إلى جملة (تسمى التالية) ، فإن التالية تكون صادقة في كل إطار تصدق فيه جميع المقدمات . أيضاً يراعى في اختيار قواعد الاستنتاج أن تكون واضحة ، بحيث يسهل تبين مواضع تطبيقها ، كما يسهل تطبيقها نفسه ، بل إن كلا من هذا وذاك يجب أن يكون بالامكان إجراؤه بطريقة ميكانيكية .

وكمثال على قاعدة استنتاج يسهل أن نرى أنها تتمتع بكل الصفات السابقة ، نذكر قاعدة الفصل وهي :

من (أ ← ب) ، أ ينتج ب

حيث كل من أ ، ب جملة ، أما السهم « ← » فهو يعني الاستلزام . المقدمات هنا هي أ ، (أ ← ب) ، أما التالية فهي ب .

بالاستعانة بقواعد الاستنتاج ، يمكن أن نعرف البرهان على أنه متتابعة منتهية[1] من الجمل ، كل منها مسلمة ، أو يمكن استنتاجها ـ من جمل سابقة عليها في المتتابعة ـ بإحدى قواعد الاستنتاج . الجملة الأخيرة في المتتابعة تسمى مبرهنة ، والمتتابعة تسمى برهانا .

---

(١) في هذا المقال سنستخدم الكلمتين « منتهي » و« محدود » بمعنى واحد ، هو ليس لانهائيا .

هل ثمة شروط على المسلمات ؟ بصفة عامة لا ، لكننا نود في كثير من الأحيان أن يكون من السهل التعرف عليها ، بل أن يكون بالامكان أن نتعرف عليها بطريقة ميكانيكية . أي نريد أن تكون هناك ماكينة (كمبيوتر مثلا) إذا ما أعطيناها أية جملة من جمل لغتنا الرمزية قالت لنا - خلال فترة محدودة من الزمن - ما إذا كانت هذه الجملة مسلمة أم لا . وواضح أن هذا الشرط يكون مستوفى دائماً إذا ما كان عدد المسلمات منتهيا . لأنه ما على الماكينة في هذه الحال إلا أن تقارن الجملة المعطاة بالمسلمة الأولى ، فإن كانت هي ، وقفت مجيبة بالايجاب وإن لم تكن هي ، انتقلت إلى المقارنة بالمسلمة الثانية ، وهكذا . فإن لم تكن الجملة أياً من المسلمات ، توقفت الماكينة مجيبة بالنفي .

سنقول لمجموعة من المسلمات إنها فعالة إذا كان بالإمكان التعرف عليها ميكانيكا . وبناء على الفقرة السابقة تكون كل مجموعة منتهية من المسلمات فعالة . هل توجد مجموعة من المسلمات لانهائية وفعالة في ذات الوقت ؟ نعم ، ببساطة خذ مجموعة المسلمات على أنها المجموعة المكونة من كل الجمل . لكن هل توجد مجموعة غير فعالة ؟ هذا ما سنعود إليه فيما بعد .

واضح أنه إذا ما اخترنا مسلماتنا بحيث تكون جميعها صادقة منطقيا ، كانت مبرهناتنا جميعها صادقة منطقياً كذلك . ماذا عن العكس ؟ هل يمكن اختيار مسلمات وقواعد استنتاج بحيث تكون كل الجمل الصادقة منطقياً مبرهنات ؟ نعم ، ببساطة اعتبر كل جملة صادقة منطقياً مسلمة ، وفي هذه الحالة يمكن حتى الاستغناء عن قواعد الاستنتاج تماماً ، ويصير كل برهان مكوناً من جملة واحدة . لكن ماذا إذا ما اشترطنا في مسلماتنا أن تكون فعالة ؟

نالت هذه المشكلة قدراً كبيراً من اهتمام المناطقة . ويمكن القول بأنها قد حلت حلا إيجابياً بالنسبة للغات الرمزية التي تعنينا هنا . أي أمكن التوصل إلى مسلمات فعالة (سنسميها المسلمات المنطقية) وقواعد استنتاج بحيث تكون كل المبرهنات جملا صادقة منطقياً ، والعكس بالعكس .

<u>النظريات :</u>

بالاستعانة بالمفاهيم والتعريفات السابقه ، يمكن إزالة كثير من الغموض الذي يكتنف مفهوم « النظرية » . فكلما ألحقنا بالمسلمات المنطقية مجموعة من المسلمات (سنسميها مسلمات إضافية) نتجت لنا مجموعة من المبرهنات التي تختلف - بصفة عامة - باختلاف المسلمات الإضافية الملحقة . مجموعة المبرهنات هذه تسمى نظرية ، على وجه التحديد النظرية المولدة بالمسلمات الإضافية .

قد يكون من المفيد أن نذكر على سبيل المثال ، نظرية الهندسة الاقليدية . من مبرهنات هذه النظرية الجملة القائلة بأن مجموع زوايا المثلث مائة وثمانون درجة . نحتاج لبرهان هذه الجملة المسلمات الإضافية الخاصة بالهندسة الاقليدية ، فهي لا يمكن برهنتها انطلاقاً من المسلمات المنطقية فقط . بل إننا إذا استبدلنا بمسلمات الهندسة الاقليدية مسلمات إحدى الهندسات اللاإقليدية ، أمكننا البرهان على أن مجموع زوايا المثلث تختلف عن مائة وثمانين درجة . بالرغم من أن الأساس المنطقي هو هو ، أي نفس المسلمات المنطقية ونفس قواعد الاستنتاج .

وحتى لا يحدث أي لبس ، نود أن نوضح أن أية جملة يمكن أن تختار كمسلمة إضافية . أي أننا لا نشترط في المسلمات الاضافية أن تكون واضحة بذاتها أو أي شيء من هذا القبيل . فالمسلمات الإضافية هي إذن أقرب إلى الفروض منها إلى المفهوم القديم للمسلمات .

هذا لا يعني أن المسلمات تختار اعتباطاً . فهناك عوامل علمية وتاريخية وجمالية وغير ذلك تؤثر في الاختيار . وليس هنا مجال تفصيل هذا الأمر . ولذا فإننا سنكتفي بالحديث الموجز عن اعتبارين نحاول عادة أن نراعيهما في اختيار المسلمات الاضافية هما : الاتساق والفعالية .

يقال لنظرية (أو لمجموعة المسلمات الإضافية التي تولدها) انها متسقة إذا لم يكن من بين مبرهناتها جملتان إحداهما تتنافى مع الأخرى . ويمكننا إدراك خطورة قضية الاتساق إذا ما عرفنا أن المناطقة قد أثبتوا (الاثبات سهل ، لكننا لن نثقل به على القارىء هنا) أن النظرية غير المتسقة تشمل مبرهناتها جميع الجمل . أي أنه في حال عدم الاتساق يمكن برهان كل جملة كما يمكن برهان نفي كل جملة ، وبذا تفقد النظرية جدواها .

الفعالية ، عرفناها من قبل . وأهمية أن تكون النظرية ذات مسلمات إضافية فعالة تكمن في أنه إن لم يكن الأمر كذلك فسيتعذر التعرف على هذه المسلمات . بمعنى أننا إذا أعطينا جملة فقد لا نتمكن من الحكم على ما إذا كانت هذه الجملة إحدى المسلمات الإضافية أم لا .

هناك أيضاً ميزة هامة أخرى . لنفرض أن لدينا مجموعة فعالة من المسلمات الاضافية . إذا أعطينا أية متتابعة منتهية من الجمل فإنه سيكون بإمكاننا أن نعرف بالنسبة إلى كل جملة منها ما إذا كانت مسلمة (منطقية أو إضافية) ، أو يمكن استنتاجها - من جمل سابقة عليها في المتتابعة ، بإحدى قواعد الاستنتاج ، أو لا هذا ولا ذاك . ويمكن أن يجري كل هذا بطريقة ميكانيكية .

وعلى هذا فبالنسبة إلى أية نظرية ذات مجموعة فعالة من المسلمات الإضافية ، تتحول عملية الحكم على ما إذا كانت متتابعة منتهية ما من الجمل برهاناً أم لا إلى عملية ميكانيكية بسيطة ، بعد أن كانت عملية ذات أبعاد عقلية ونفسية عميقة .

الاسئلة :

مادام الاتساق وتوافر مسلمات إضافية فعالة ، من الصفات الهامة للنظريات ، فمن الطبيعي أن نسأل بالنسبة إلى نظرية رياضية ما ، إذا ما كانت تتمتع بهاتين الصفتين .

وهذا ما فعله جودل بالنسبة إلى نظرية الأعداد . والمقصود بالأعداد هنا هي الأعداد الطبيعية : صفر ، ١ ، ٢ ، ٣ ، . . . . والذي أهّل هذه النظرية لأن تكون موضع عناية جودل هو أنها نظرية محورية في الرياضيات وفي المعرفة البشرية بصفة عامة ، وأن لها أهمية تاريخية فائقة ، وأنها بسيطة بالمقارنة بكثير غيرها من النظريات .

ما المقصود بالضبط بنظرية الأعداد ؟ اتخذ جودل لنفسه لغة رمزية (لن نثقل على القارىء بتفصيلاتها) يمكنه أن يتحدث بها عن الأعداد وجمعها وضربها . وكما بينا في حديثنا عن الصدق (انظر عاليه) ، فإن صدق أو كذب جمل هذه اللغة يتوقف على الاطار الذي نفسرها فيه . والاطار الطبيعي للتفسير في حالتنا هذه هو الأعداد الطبيعية معرفاً عليها الجمع والضرب . سنسمي هذا الإطار ، الإطار الطبيعي .

مجموعة الجمل الصادقة في الإطار الطبيعي تكون نظرية ، سنرمز إليها بالرمز $\overset{R}{\text{ن}}$ ، وهي ما سنعتبره ـ في هذا المقال ـ نظرية الأعداد ، وأيضاً مجموعة الحقائق المتعلقة بالأعداد .

هل يمكن توليد $\overset{R}{\text{ن}}$ من مجموعة من المسلمات الإضافية ؟ نعم ، ببساطة اجعل $\overset{R}{\text{ن}}$ كلها مجموعة المسلمات الاضافية . لكن ماذا عن الفعالية ؟ هل توجد مجموعة فعالة من المسلمات الاضافية بحيث تكون $\overset{R}{\text{ن}}$ هي النظرية المولدة بها ؟ هذا هو السؤال الأول الذي طرحه جودل(٣) .

لم يبدأ جودل محاولة الاجابة من فراغ . فقد كان لديه بالفعل مسلمات نظرية الأعداد التي تنسب إلى الرياضي الايطالي بيانو (يقال أن الأصوب أن تنسب إلى الرياضي الألماني ديديكند) . أعاد جودل صياغة هذه المسلمات في لغته الرمزية ، وانطلق منها كمجموعة من المسلمات الاضافية . سنرمز إلى هذه المجموعة من المسلمات الإضافية بالرمز $\overset{R}{\text{م}}$ ، وإلى النظرية المولدة بها بالرمز $\overset{R}{\text{ب}}$.

يمكن بسهولة إثبات أن كل مسلمة في المجموعة $\overset{R}{\text{م}}$ صادقة في الإطار الطبيعي ، وبالتالي فإن كل مبرهنة في $\overset{R}{\text{ب}}$ صادقة بدورها في الإطار الطبيعي . وعلى هذا فالنظرية $\overset{R}{\text{ب}}$ هي جزء من النظرية $\overset{R}{\text{ن}}$.

يمكن بسهولة أيضاً إثبات أن للمجموعة $\overset{R}{\text{م}}$ فعالة . ومن ثم فإن النظرية $\overset{R}{\text{ب}}$ مولدة بمجموعة فعالة من المسلمات . وعلى هذا فإذا كانت ($\overset{R}{\text{ن}} = \overset{R}{\text{ب}}$) فإن الإجابة عن سؤال جودل الأول ستكون بالايجاب .

هل ($\overset{R}{\text{ن}} = \overset{R}{\text{ب}}$) ؟ هذا هو سؤال جودل الثاني . أما سؤال جودل الثالث فهو : ماذا عن اتساق $\overset{R}{\text{ب}}$ ؟

إذا كانت الاجابة عن السؤال الثاني بالإيجاب ، فإن قضية اتساق $\overset{R}{\text{ن}}$ ستكون هي نفسها قضية اتساق $\overset{R}{\text{ب}}$. أما إذا كانت الإجابة بالنفي ، فإن اتساق $\overset{R}{\text{ن}}$ يستلزم اتساق $\overset{R}{\text{ب}}$ والعكس قد لا يكون صحيحاً . أما لماذا اهتم جودل باتساق $\overset{R}{\text{ب}}$ دون $\overset{R}{\text{ن}}$ ، فهذا ما سيتضح فيما بعد .

---

(٣) ما نقدمه هنا ليس بالضبط ما قدمه جودل ، فسنسمح لأنفسنا بالاستفادة من التطورات التي جرت بعد عام ١٩٣١ ، كما أننا نبسط الأمور كثيراً ، بعداً بالقارىء عن التعقيدات الفنية .

الجمل والأعـداد :

من قديم طوّر الناس ما يسمى بحساب الجمل ، وهو ـ عند العرب المشارقة ـ عقد تناظر بين حروف الهجاء تبعاً لترتيبها الوارد في أبجد هوز . . . وبين الأعداد . فالأحرف التسعة الأولى للآحاد ، والتي تليها للعشرات ، والتي تليها للمئات ، والحرف الأخير « غ » للألف . وبذا تدل كل كلمة على عدد ، هو مجموع الأعداد التي تناظر حروفها . وتدل كل جملة على عدد ، هو مجموع الأعداد التي تدل عليها كلماتها . فمثلاً « في المشمش » تدل على ٨٠١ . ولذا فعندما سئل أحد الظرفاء عن تاريخ موت السلطان برقوق ، أجاب : في المشمش (انظر المعجم الكبير ـ حرف الهمزة ـ إصدار مجمع اللغة العربية عام ١٩٧٠ ـ ص ٢٣) .

ويبدو أن جودل قد استفاد من هذه الأفكار ، فناظر بين رموز لغته وبين بعض الأعداد ، بطريقة ليس هنا مجال شرح تفصيلاتها . سمحت هذه الطريقة لجودل أن يناظر أيضاً بين الجمل وبين بعض الأعداد ، وأيضاً بين المتتابعات المنتهية من الجمل وبين بعض الأعداد . لكن تركيز جودل لم يكن على أن الجمل تدل على أعداد ، بل على أن بعض الأعداد تدل على رموز ، أو على جمل ، أو على متتابعات منتهية من الجمل . وبذا صار بإمكانه أن يخبر عن الجمل ، بأن يخبر عن الأعداد التي تدل عليها . فمثلاً نجح جودل في أن يصوغ في لغته الرمزية جملة تقول « أ ، ك كذا وكذا » ، بحيث يكون تفسير هذه الجملة في الإطار الطبيعي هو أن أ عدد يدل على جملة ، وك عدد يدل على متتابعة منتهية من الجمل ، هي برهان للجملة التي يدل عليها العدد أ ، انطلاقاً من مجموعة المسلمات الاضافية $\overset{R}{\text{م}}$.

أكثر من ذلك ، استطاع جودل أن يصوغ جملة حـ تفسيرها في الإطار الطبيعي هو :

لا يوجد برهان للجملة حـ انطلاقاً
من مجموعة المسلمات الاضافية $\overset{R}{\text{م}}$

أي أن الجملة حـ تتحدث عن نفسها بطريقة تذكرنا بالجملة التي تكذب نفسها ، التي تحدثنا عنها من قبل .

النتـائج :

هل الجملة حـ صادقة في الإطار الطبيعي ، وهل هي بالتالي إحدى مبرهنات النظرية $\overset{R}{\text{ن}}$ ؟ هل هي إحدى مبرهنات النظرية $\overset{R}{\text{ب}}$ ؟

لنبحث الأمر . لنفرض أن حـ إحدى مبرهنات $\overset{R}{\text{ب}}$. إذن حـ إحدى مبرهنات $\overset{R}{\text{ن}}$ ، لأن $\overset{R}{\text{ب}}$ جزء من $\overset{R}{\text{ن}}$. أيضاً ، فرضنا أن حـ إحدى مبرهنات $\overset{R}{\text{ب}}$ ، يعني أنه يوجد برهان للجملة حـ انطلاقاً من مجموعة المسلمات الاضافية $\overset{R}{\text{م}}$. من هذا نرى أن حـ كاذبة في الإطار الطبيعي . ومن ثم فإن حـَ (التي سنرمز بها إلى نفي حـ) صادقة في الإطار الطبيعي ، وبالتالي فإن حـَ إحدى مبرهنات $\overset{R}{\text{ن}}$. وعلى هذا فإن النظرية $\overset{R}{\text{ن}}$ غير متسقة لأن كلا من حـ ، ونفيها حـَ ، من بين مبرهنات $\overset{R}{\text{ن}}$.

ملخص ما سبق هو :

إذا كانت حـ إحدى مبرهنات $\overset{R}{ب}$ ، فإن $\overset{R}{ن}$ غير متسقة .

وبأخذ عكس النقيض ـ كما يقول المناطقة ـ نخلص إلى أن :

إذا كانت $\overset{R}{ن}$ متسقة ، فإن حـ ليست إحدى مبرهنات $\overset{R}{ب}$.

لنفرض الآن أن $\overset{R}{ن}$ متسقة . إذن حـ ليست إحدى مبرهنات $\overset{R}{ب}$. وهذا يعني أنه لا يوجد برهان للجملة حـ انطلاقاً من مجموعة المسلمات الاضافية $\overset{R}{م}$. من هذا نرى أن حـ صادقة في الاطار الطبيعي ، وبالتالي فإن حـ إحدى مبرهنات $\overset{R}{ن}$. بإضافة هذا إلى النتيجة السابقة نصل إلى أنه :

إذا كانت $\overset{R}{ن}$ متسقة ، فإن حـ إحدى
مبرهنات $\overset{R}{ن}$ ، لكنها ليست إحدى مبرهنات $\overset{R}{ب}$.

وعلى هذا فإن $\overset{R}{ن}$ تختلف عن $\overset{R}{ب}$. وبهذا نكون قد أجبنا عن سؤال جودل الثاني بالنفي ، بفرض أن $\overset{R}{ن}$ متسقة .

ما سبق لا يكفي للاجابة عن السؤال الأول بالنفي هو الآخر . حقاً إننا نعرف الآن أن $\overset{R}{م}$ لا تولد $\overset{R}{ن}$ (بفرض أن الأخيرة متسقة) ، لكن أليس من الممكن تقوية $\overset{R}{م}$ بإضافة حـ أو غيرها إليها ، بحيث يكفي الناتج لتوليد $\overset{R}{ن}$ ؟ لاحظ أننا هنا لا نبحث عن أية مجموعة مولدة للنظرية $\overset{R}{ن}$ ، وإنما نبحث عن مجموعة فعالة تفي بالغرض . لكننا نستطيع أن نفعل مع أية مجموعة فعالة ، تشمل $\overset{R}{م}$ ، وتشتمل عليها $\overset{R}{ن}$ ، ما فعلناه مع $\overset{R}{م}$ ، لنثبت أنها لا تولد $\overset{R}{ن}$ (بفرض أن الأخيرة متسقة) . ومن هذا يمكن أن نستنتج :

إذا كانت $\overset{R}{ن}$ متسقة ، فإنه لا يمكن توليدها
بأية مجموعة فعالة من المسلمات الاضافية .

وبهذا نكون قد أجبنا عن سؤال جودل الأول بالنفي هو الآخر ! (بفرض أن $\overset{R}{ن}$ متسقة) .

●●●

هذه النتيجة الخطيرة ، التي تعني أننا لا نستطيع ـ عملياً ـ أن نقيم النظرية $\overset{R}{ن}$ على مسلمات ، جديرة بأن نتوقف عندها قليلاً . هل المشكلة في المنطق ، أي في المسلمات المنطقية وقواعد الاستنتاج ، وبالتالي فإذا قوينا المنطق فقد نحل المشكلة أم أن المشكلة في اللغة الرمزية التي اختارها جودل ، وبالتالي فحل المشكلة قد يكمن في تغيير اللغة ؟ أم ماذا ؟

للإجابة عن هذه الأسئلة ، علينا أن نتعامل مع مفهوم جديد ، هو « فعالية التولد » . سنقول لمجموعة من الجمل إنها فعالة التولد ، إذا كان بالامكان توليدها بطريقة ميكانيكية . أي إذا كانت هناك آلة (كمبيوتر مثلا) تولدها واحدة فواحدة . وبالرغم من أن عملية التوليد قد تستمر إلى مالا نهاية ، فإن كل جملة يجب أن تظهر بعد فترة زمنية محدودة ،

طالت أم قصرت . وذلك مثل عملية العد ، فهي لا تنتهي أبداً ، لكن كل عدد سيأتي دوره في الظهور بعد فترة زمنية محدودة .

من السهل أن نرى أن كل مجموعة فعالة ، لابد وأن تكون فعالة التوليد ، ذلك لأنه يمكن التعرف عليها ميكانيكياً ، والآلة التي تتعرف عليها ، يمكنها بتعديل بسيط ـ أن تولدها فما علينا إلا أن تدخل جمل اللغة كلها إلى الآلة واحدة فواحدة . ونجعل للآلة فتحتين تخرج من أولاهما الجمل التي تتعرف عليها الآلة على أنها من مجموعتنا ، وتخرج من الثانية بقية الجمل . وبذا تولد الآلة ـ بما يخرج من فتحتها الأولى ـ جمل المجموعة واحدة واحدة .

بالمثل يمكن إثبات أن أية نظرية مولدة بمجموعة فعالة من المسلمات الإضافية ، لابد أن تكون فعالة التولد . ذلك لأنه توجد ـ في هذه الحال ـ آلة بإمكانها التعرف على البراهين . فما عليك إذن إلا أن تدخل إلى هذه الآلة جميع المتتابعات المنتهية من الجمل ، واحدة فواحدة . اجعل للآلة فتحتين ، واطلب منها ، إذا ما تعرفت على متتابعة على أنها برهان ، أن تخرج الجملة الأخيرة (أي المبرهنة) من أولى الفتحتين . أما بقية الجمل فتخرج من الفتحة الثانية . بذا تولد الآلة ـ بما يخرج من فتحتها الأولى ـ مبرهنات النظرية واحدة واحدة .

يمكن أيضاً إثبات أن عكس المقولة السابقة صحيح ، أي أن أية نظرية فعالة التولد ، لابد وأن يكون بالامكان توليدها بمجموعة فعالة من المسلمات الإضافية . وعلى هذا فيمكننا إعادة صياغة سؤال جودل الأول كالتالي :

هل ن^{R} فعالة التولد ؟

هذا السؤال المعدل يكافىء السؤال الأول ، لكنه سؤال في « ميكنة » الحقائق ، وليس ـ كالسؤال الأول ـ في المنطق .

إعادة الصياغة لن تؤثر في الإجابة . وبالتالي فالاجابة عن السؤال المعدل هي أيضاً بالنفي (بفرض أن ن^{R} متسقة) . لكن الصياغة المعدلة تساعدنا على التعرف على أبعاد الموقف بطريقة أفضل . لقد سألنا آنفاً إذا ما كانت المشكلة في المنطق ، أم في اللغة ، أم ماذا ؟ لنفرض أن اللغة باقية كما هي ، وأن ن^{R} متسقة . تغيير المنطق (المسلمات المنطقية وقواعد الاستنتاج) لن يغير من ن^{R} شيئا ، لأن الذي يحدد جمل ن^{R} ليس البرهان الذي يتوقف على المنطق ، وإنما الصدق الذي لا يتوقف إلا على اللغة وإطار التفسير ، وعلى هذا فإن ن^{R} ستبقى كما هي ، وعلى وجه التحديد ستبقى غير فعالة التولد ، مهما غيرنا المنطق . ومن ثم فالحل الوحيد للمشكلة هو أن نغير المنطق بما يسمح لمجموعة فعالة من المسلمات الاضافية أن تولد نظرية غير فعالة التولد . وهذا ممكن إذا ما تنازلنا عن شرط الفعالية في مجموعة المسلمات المنطقية أو عن شرط إمكان التعامل مع قواعد الاستنتاج بطريقة ميكانيكية . لكن لا هذا ولا ذاك مرغوب فيه . فالتنازل عن الشرط الأول يعني أننا قد لا نتمكن من التعرف على مسلماتنا المنطقية ، والتنازل عن الشرط الثاني يعني أننا قد لا نعرف متى أو كيف نطبق قواعد الاستنتاج .

بقي أن ننظر في تغيير اللغة . وهذا طبعاً ممكن ، وسيأتي بنتيجة سريعة ، إذ أن ن^{8} تتغير بتغير اللغة . غير أنه إذا كانت اللغة الجديدة على نفس مستوى اللغة القديمة ، أو أقوى (أي أقدر على التعبير) ، فإن ن^{8} الجديدة لن تكون فعالة التولد ، وبالتالي ستبقى المشكلة كما هي ، إن لم تزدد تعقيداً . أما إذا كانت اللغة الجديدة أضعف من اللغة القديمة ، فإن ن^{8} قد تصير فعالة التولد ، أو حتى فعالة ، وبذا تكون مشكلتنا محلولة بالنسبة إلى هذه اللغات الضعيفة . فعلى سبيل المثال إذا ما أضعفنا لغتنا بما لا يسمح لها بالحديث عن ضرب الأعداد ، أي أن اللغة الجديدة ستكون قادرة على الحديث عن الأعداد وجمعها ، لكن ليس ضربها ، فإن ن^{8} ستصير فعالة ، وليست فقط فعالة التولد .

القارىء اليقظ لابد وأن يكون قد لاحظ أننا في طيات تحليلنا السابق قد عالجنا سؤالا كنا قد تركناه مفتوحا حين طرحناه . ألا وهو : هل توجد مجموعة غير فعالة ؟ إذ أن ن^{8} (في اللغة الأصلية) ليست فقط غير فعالة ، وإنما أيضاً غير فعالة التولد (بفرض أنها متسقة) .

●●●

كتمهيد لبحث قضية اتساق ب (السؤال الثالث) نود أن نوضح أن التحليل الذي أجراه جودل في معرض معالجته لسؤاله الثاني كان أعمق من تحليلنا ، وأنه بتعامله مع التركيب الداخلي الدقيق للجملة حـ قد استطاع أن يصل إلى النتيجة الأقوى التالية :

إذا كانت ب^{8} متسقة ، فإن حـ ليست إحدى مبرهناتها (*) .

بطريقة مشابهة لتلك التي جرت بها صياغة الجملة حـ ، يمكن صياغة جملة د تفسيرها في الإطار الطبيعي هو :

ب^{8} متسقة .

وبذا يكون تفسير الجملة (د ← حـ) في الإطار الطبيعي هو (*) على وجه التحديد . ولقد أوضح جودل أن اثبات (*) يمكن تقليده في اللغة الرمزية لنصل إلى أن :

(د ← حـ) إحدى مبرهنات ب^{8} .

فإذا كانت :

د إحدى مبرهنات ب^{8} .

فإننا نصل بقاعدة الفصل إلى أن :

حـ إحدى مبرهنات ب^{8} .

وهذا يتعارض مع اتساق ب^{8} ، كما تبين (*) . من هذا نخلص إلى النتيجة الهامة الآتية :

إذا كانت ب^{8} متسقة ، فإن د ليست إحدى مبرهناتها .

وبالنظر إلى تفسير د في الإطار الطبيعي ، فإن هذا يعني أنه إذا كانت ب^{R} متسقة ، فإنه لا يمكن إثبات ذلك بالطرق المستخدمة لإثبات مبرهنات ب^{R} .

من الطبيعي أن نسأل ماذا يحدث إذا ما أضفنا د إلى ب^{R} ؟ نحصل على نظرية أقوى ، يمكننا فيها إثبات أن ب^{R} متسقة . لكن ما فعلناه مع ب^{R} يمكن تكراره مع النظرية الجديدة ، وبالتالي لا يمكن إثبات أن النظرية الجديدة متسقة (بفرض أنها كذلك) بالطرق المستخدمة لاثبات مبرهناتها . وهكذا فالمشكلة تطل علينا برأسها من جديد ، ولكن في ظروف أعقد . ونفس الشيء يسري على أية تقوية للنظرية ب^{R} ، مادام يمكن توليدها بمجموعة فعالة من المسلمات الإضافية .

وعلى هذا فلا يمكننا الاطمئنان إلى اتساق ب^{R} ، ولا إلى اتساق كثير غيرها من النظريات الأساسية في الرياضيات ، إذ أن اثبات هذا الاتساق يتطلب نظرية لا يقل شكنا في اتساقها عن شكنا في اتساق النظرية الأصلية نفسها .

أرجو أن يكون قد اتضح الآن لماذا اهتم جودل بقضية اتساق ب^{R} . أما عن لماذا لم يعر قضية اتساق ن^{R} نفس الاهتمام ، فلعل ذلك لأنه كان مهتماً بالنتائج السلبية ، أي بتوضيح أن قضية الاتساق تنطوي على مشكلة وبالتالي فمن الأوجب أن يتعامل مع النظرية الأضعف ، أي ب^{R} . ومادمنا غير متيقنين من اتساق ب^{R} ، فإننا ـ من باب أولى ـ لن نكون متيقنين من اتساق ن^{R}

خاتمــة :

تبين لنا النتائج السابقة بعض حدود المعرفة . وقضية حدود المعرفة مبحث فلسفي قديم . والجديد هو أن يسهم العلم في علاجها ، وإن كان اسهامه في تبيان بعض الحدود الأخرى ، التي شغل بأمرها الفلاسفة منذ زمن طويل ، ليس بنفس القدر من الجدة .

فبتطور النظرية الذرية على أسس علمية مقبولة خلال القرن التاسع عشر ، أسهم العلم في الاجابة عن سؤال فلسفي قديم متعلق بحدود إمكان تقسيم المادة . وقد تجدد هذا الاسهام ـ الذي لم يكن أبدا كلمة أخيرة ـ خلال القرن العشرين بفعل نظريات تركيب الذرة من جسيمات أولية ، ونظريات تركيب بعض الجسيمات الأولية مما يسمى بالكوارك ، ونظريات تحول المادة إلى طاقة ، وظهور الأخيرة على شكل كمات . .

وقد بينت لنا نظرية النسبية (عام ١٩٠٥) حداً آخر ، هو حد السرعة . فإذا كانت سرعة أحد جسمين بالنسبة للآخر أقل من سرعة الضوء في الفراغ في لحظة ما ، فلا يمكن أن تزيد عليها أبدا ، أي أن سرعة الضوء في الفراغ (حوالي ٣٠٠ ألف كيلو متر في الثانية) هي حد السرعة .

أما ميكانيكا الكم فقد أتتنا (عام ١٩٢٧) بمبدأ عدم التحدد، القائل بأن مقدار عدم التحدد في موضع جسيم ما، مضروبا في مقدار عدم التحدد في زخمه (أي كمية حركته) لا يقل عن مقدار ثابت (لا يتوقف على الجسيم. وقد ذهب المشتغلون بالفيزياء وفلسفتها في تفسير هذا المبدأ مذهبين. يقول الأول إن عدم التحدد خاصة موضوعية من خواص موضوع المعرفة، وبالتالي فهو لا يضع قيدا على المعرفة. وعلى هذا تكون نتائج جودل أول نتائج علمية متعلقة بحدود المعرفة. ويرجع المذهب الثاني عدم التحدد إلى الذات العارفة والأجهزة التي تستخدمها، وبالتالي فهو يعتبره قيداً على المعرفة. وعلى هذا يكون مبدأ عدم التحدد هو أول النتائج العلمية المتعلقة بحدود المعرفة، ونتائج جودل هي الثانية.

•••

وسواء أكانت نتائج جودل هي الأولى أم الثانية، فعلينا أن نتفهم أبعادها. ولنبدأ بالنتيجة القائلة بأن $ن^R$ ليست فعالة التولد. هذه النتيجة تعني أنه لا يمكننا معرفة كل الحقائق المتعلقة بالأعداد. وَرُبَّ قائل: أما كان يكفي إثبات أن $ن^R$ لا نهائية؟ فمعرفتنا ـ مهما زادت ـ ستظل محدودة، وبالتالي لا يمكننا معرفة كل الحقائق المتعلقة بالأعداد، إذا كانت لانهائية. الجواب: نعم، ما كان يكفي. فنحن قادرون ـ بمعنى معقول جدا ـ على معرفة عدد لانهائي من الحقائق. ألسنا نعرف أن ١ + ١ = ٢، ١ + ٢ = ٣، ....، ١ + ٨ = ٩، ١ + ٩ = ١٠، ....، ١ + ٨٤ = ٨٥، .... وهكذا إلى مالا نهاية؟ أكثر من هذا، تستطيع أن تقول إننا نعرف أية مجموعة فعالة، متى توصلنا إلى آلة قادرة على التعرف عليها. لأننا ـ في هذه الحال ـ ما علينا إذا ما أعطينا جملة من الجمل إلا أن نضعها في الآلة التي ستقف بعد فترة محدودة من الزمن قائلة لنا إذا ما كانت الجملة في مجموعتنا أم لا. يرد هنا اعتراض على القيمة العملية لهذه المعرفة، إذ أن الآلة قد تستمر في العمل مليون سنة قبل أن تصدر حكمها على جملة ما. بالرغم من وجاهة هذا الاعتراض، فسيظل بإمكاننا أن نقول إننا نعرف، على الأقل نظرياً، على الأقل من حيث المبدأ.

يصير الأمر أكثر تعقيداً إذا كانت لدينا نظرية فعالة التولد، لكنها ليست فعالة. في هذه الحال لا توجد آلة قادرة على التعرف على جمل النظرية، وإنما توجد آلات قادرة على توليدها فقط. لنفرض أن لدينا إحدى هذه الآلات، وأن لدينا جملة ما، لا نعرف إذا ما كانت في النظرية أم لا. إذا كانت الجملة في النظرية، فإنها ستخرج من الآلة بعد وقت طال أم قصر. وبالتالي فسنعرف أنها في النظرية. أما إذا لم تكن في النظرية، فإنها لن تخرج من الآلة مهما طال انتظارنا، وفي نفس الوقت لن تصدر الماكينة حكما بأنها لن تخرج أبدا. الآلة إذن لن تحسم الأمر، وبالتالي فإن فائدتها ـ مهما عظمت ـ ستكون جزئية فقط.

يمكننا أن ننظر إلى الأمر بشكل آخر. فلكل نظرية فعالة التولد توجد مجموعة فعالة من المسلمات الإضافية المولدة. فإذا ما وضعنا يدنا على مجموعة فعالة مولدة، فإننا سنعرف الكثير عن النظرية. ذلك لأنه سيوجد لكل جملة في النظرية برهان انطلاقاً من هذه المجموعة الفعالة، ومن ثم فإن مفهوم البرهان سيصير أوضح وأبسط كما بينا آنفاً. وهذا سيسهل التعامل مع البراهين، سواء أكنا نحاول برهنة جملة ما، أم نحاول إثبات عدم وجود برهان لها، وإن كان لا يوجد ما يضمن نجاح هذه المحاولات. على كل هذه النظرة تكافىء النظرة السابقة، كما أشرنا من قبل.

هل لنا إذن أن نقول إننا نعرف النظرية فعالة التولد ، إذا ما عرفنا آلة تولدها ؟ هذه مسألة فيها نظر . ويبدو أنه مما يساعد على حلها أن نأخذ بأن المعرفة مفهوم مركب ، وبدلا من أن نسأل ، هل نعرف ؟ أو ، هل يمكن أن نعرف ؟ نسأل إلى أية درجة نعرف ؟ أو ، إلى أية درجة يمكن أن نعرف ؟ إذا ما قلنا هذا ، فإن التحليل السابق (وهو الآن يحتاج إلى شيء من التعديل الذي سنتركه للقارىء) يجيز لنا أن نقول إنه ليس بإمكاننا أن نعرف النظريات فعالة التولد (التي ليست فعالة) بنفس الدرجة التي يمكننا أن نعرف بها النظريات الفعالة . أي أن هناك حدوداً للمعرفة !

لكن هل توجد نظرية فعالة التولد ، لكنها ليست فعالة ؟ نعم ، وأول نظرية عرف عنها هذا هي النظرية $\overset{R}{\text{ب}}$ (بفرض أنها متسقة) . وعلى هذا فالمشكلة تبدأ من $\overset{R}{\text{ب}}$ ، لكن مشكلة $\overset{R}{\text{ن}}$ أكبر ، لأن $\overset{R}{\text{ن}}$ (بفرض اتساقها) ليست حتى فعالة التولد . ولذا فإن درجة معرفتنا بالنظرية $\overset{R}{\text{ن}}$ لا يمكن أن تصل حتى إلى الدرجة التي يمكن أن تصل إليها معرفتنا بالنظرية $\overset{R}{\text{ب}}$. فمثلاً نحن نعرف للنظرية $\overset{R}{\text{ب}}$ مجموعة (فعالة) من المسلمات الإضافية التي تولدها ، وهذا مالا يمكننا أن نعرفه للنظرية $\overset{R}{\text{ن}}$.

وكما أسلفنا فإن من أوجه قصور معرفتنا بالنظرية $\overset{R}{\text{ب}}$ ، أننا لن نعرف طريقة عامة (أي لن نتوصل إلى آلة) نستطيع عن طريقها أن نحكم على كل جملة إذا ما كانت في $\overset{R}{\text{ب}}$ أم لا . إنَّ وجه القصور هذا قائم (بل إنه أكثر شدة ، إنْ جاز التعبير) بالنسبة للنظرية $\overset{R}{\text{ن}}$. وبهذا المعنى نقول إننا لا يمكننا معرفة كل الحقائق المتعلقة بالأعداد (أي كل الجمل الواقعة في $\overset{R}{\text{ن}}$)

أصابت هذه النتيجة البعض بشيء من خيبة الأمل ، لكنها لا تخلو من جانب مشرق . فهي تزيد من التحدي ، وبالتالي تزيد من استثارة الهمم . فالنتيجة لا تقول إن هناك جملة بعينها غير قابلة لأن نحكم عليها . إنها تقول فقط إنه لا توجد طريقة واحدة صالحة للحكم على كل الجمل . وبالتالي علينا دائماً أن نبتكر طرقاً جديدة . وهذا خليق بأن يرضي غرور الرياضيين ، إذ أن الحاجة إلى ابتكاراتهم لن تنتهي ، ولن يمكن الاستعاضة عنهم بآلة ، أو بكمبيوتر أبدا .

لقد راود الرياضيين أمل بأن تكون مسلمات بيانو (المشار إليها آنفاً) كافية لبرهنة كل الحقائق المتعلقة بالأعداد . فبدد جودل هذا الأمل بنتيجته العبقرية . لكنه لم يتركنا حائرين بعد أن أخرجنا من نعيم الجهل (ولعن الجهالة في الشقاوة ينعم !) . إذ أنه بإثباته أن حـ تقع في $\overset{R}{\text{ن}}$ ولا تقع في $\overset{R}{\text{ب}}$ ، فتح لنا الطريق كي نحصل على نظرية أقوى بإضافة حـ (أو غيرها من الجمل التي تقع في $\overset{R}{\text{ن}}$ ولا تقع في $\overset{R}{\text{ب}}$) إلى المسلمات الاضافية التي تقوم عليها $\overset{R}{\text{ب}}$. وهكذا يمكننا أن نحصل على نظريات أقوى وأقوى (تقوم كل منها على مجموعة فعالة من المسلمات الإضافية) دون أن نصل إلى $\overset{R}{\text{ن}}$ أبداً . أي أن دائرة الضوء تتسع وتتسع ، لكنها لن تضيء كل الحقائق أبدا . أيضاً ، فتح لنا جودل بنتيجته هذه طرقاً أخرى ، لكن المجال لا يسمح لنا باصطحاب القارىء إلى جولة فيها .

●●●

لننتقل الآن إلى نتيجة جودل الثانية القائلة بأنه إذا كانت ب^{R} متسقة ، فإنه لا يمكن إثبات ذلك بالطرق المستخدمة لاثبات مبرهنات ب^{R} . هذه النتيجة لا تعني أن ب^{R} ليست متسقة ، كما أنها لا تعني أن ب^{R} متسقة . فهي تترك الباب مفتوحاً لهذا وذاك . كل ما نستطيع أن ننبه عليها هو أنه إذا كانت ب^{R} متسقة ، فإننا لن نستطيع معرفة هذا بطريقة نطمئن إليها .

زادت هذه النتيجة من شكوك أصحاب الاتجاهين الحدسي والبنائي (وهما اتجاهان في الرياضيات وفلسفتها ازدهرا في بدايات هذا القرن استجابة للأزمة التي شهدتها الرياضيات مع دورة القرن التاسع عشر) في سلامة الرياضيات التقليدية . وشجعتهم على الاستمرار في جهودهم لإقامة رياضيات جديدة أكثر جدارة بالثقة ، لكنها - حتى الآن - أقل فائدة في التطبيق .

أما الغالبية الساحقة من الرياضيين ومستخدمي الرياضيات ، فتسير أمورهم سيراً عادياً فهم ليسوا بحاجة إلى اليقين حتى يستمروا في بحثهم ودرسهم وتدريسهم وتطبيقاتهم . والتعامل مع النظرية ب^{R} مستمر ، والبحث فيها وحولها جار . لكن أحداً لن يذهل إذا ما اكتشف فيها تناقضاً ما . حقاً إن هذا سيكون حدثاً عظيماً ، وسيدخل الرياضيات في أزمة جديدة . لكن المأمول أن تكون - كسابقاتها - أزمة نمو ، لا أزمة انهيار .

●●●

هل نتيجة جودل ، التي زعزعت اليقين في الرياضيات ، نتيجة يقينية ؟ لقد توصل إليها جودل بنفس الأساليب ، وعلى نفس الأسس ، التي هي الآن موضع شك . إذن فالنتيجة نفسها موضع شك . أي أن الشك الذي توصلنا إليه هو في حد ذاته أمر مشكوك فيه . ولذا فاستعادة اليقين أمر وارد ، وإن كان ليس متوقعاً إلا من خلال تغير جذري في مفاهيمنا الرياضية . والمقصود هنا ، هو استعادة اليقين بمعظم الرياضيات التقليدية ، وليس بالرياضيات الحدسية أو البنائية (انظر عاليه) ، التي لم يدّع أحد - حتى الآن - بأنها موضع شك .

●●●

ما شأن كل هذا بمعرفة الكون ؟ لعل هذا هو أكثر ما يعني المشتغلين بالعلوم الطبيعية والبيولوجية والإنسانية ، وفلسفاتها . لنلاحظ أولا أن كون الاطار الطبيعي (الذي يضم كل الأعداد الطبيعية) لانهائي قد لعب دوراً لا غنى عنه في ظهور المشكلات السابقة . ولو لم يكن الأمر كذلك ، أي لو كان الإطار الطبيعي محدودا ، ما نشأت هذه المشكلات ، بل وما كان هناك فرق بين الرياضيات التقليدية والرياضيات الحدسية والبنائية . وعلى هذا فعلاقة نتائج جودل بمعرفة الكون تتوقف على ما إذا كان الكون لانهائياً . وفي نقاشنا التالي لعلاقة المواقف الثلاثة الممكنة من قضية لانهائية الكون بنتائج جودل ومشكلة المعرفة ، سنفهم « الكون » بالمعنى الواسع الذي يسمح باعتبار الظواهر الإنسانية ظواهر كونية . أيضاً ، ما نقوله عن الكون يمكن أن يقال عن أي جزء من أجزائه ، أو أي جانب من جوانبه .

(١) الكون لا نهائي :

إذا كان الكون لانهائياً ، في أي وجه من وجوهه ، فالمتوقع أن يكون أعقد من الإطار الطبيعي (أي الأعداد

الطبيعية مع الجمع والضرب) ، وبالتالي فمن المتوقع أن تسري عليه نتائج جودل . أي أن مجموعة الحقائق الكونية لا يمكن استنتاجها من مجموعة فعالة من المسلمات ، وأنه لا يمكن الاطمئنان إلى اتساق أية نظرية كونية قوية .

(٢) الكون محدود :

المقصود هنا أن يكون الكون محدوداً من جميع الوجوه . أي أن يكون مكوناً من عدد محدود من الأشياء ، لكل منها عدد محدود من الصفات ، وتدخل في بعضها البعض في عدد محدود من العلاقات الثنائية ، كما تدخل مع بعضها البعض في عدد محدود من العلاقات الثلاثية ، وهكذا ، على أن يكون عدد كل العلاقات محدودا . وأيضاً أن يكون محدوداً في الزمان ، بمعنى أنه لا يمر إلا بعدد محدود من الأطوار ، ثم يثبت أو ينتهي أو يعيد الكرّة .

في هذه الحال نتائج جودل غير واردة بالنسبة إلى الكون . ومجموعة الحقائق الكونية لن يكون من الممكن فقط استنتاجها من مجموعة فعالة من المسلمات ، بل ستكون هي نفسها مجموعة فعالة . ولن تكون هناك مشكلة في إثبات اتساق النظرية المكونة من الحقائق الكونية كلها . والتوصل إلى هذه النظرية أمر وارد نظرياً ، غير أن هذا شيء ، والتوصل إليها فعلا شيء آخر . وحتى إذا توصلنا إليها فعلا ، فقد يتعذر علينا التأكد من هذا .

ورغم أن المجال لا يسمح بالخوض في مزيد من التفصيلات ، فقد يكون من المفيد أن نذكر هنا أن مشكلة الاستقراء التي أثارها ديفيد هيوم سيكون من السهل حلها في حالنا هذه . إذ أن عدد كل ما لدينا من أشياء محدود ، وبالتالي فمن الممكن أن يكون الاستقراء (هنا) استقراء كاملا .

(٣) الكون آخذ في الاتساع :

المقصود أن يكون الكون ـ حتى كل لحظة ـ محدودا بالمعنى الوارد في (٢) ، لكن الحدود متحركة ، كلها أو بعضها . كأن يكون عدد الأشياء التي يتكون منها الكون اليوم مليوناً ، ويصير غداً مليوناً وألفاً ، وهكذا .

وفي هذه الحال ، يبدو أن الرياضيات الحدسية أو البنائية ستكون كافية لدراسة الكون ، ويكون استخدامنا الحالي للرياضيات التقليدية نوعاً من الاستسهال . أي أن لنا أن نختار بين رياضيات أصعب في التعامل ، لكنها أجدر بالثقة ، وبين رياضيات أسهل في التعامل ، لكنها تعاني من كل المشكلات التي أوضحها جودل(*).

* * *

(*) لكن ما رأي علماء الكون في قضية لانهائيته ؟ الإجابة عن هذا السؤال خارج نطاق هذا المقال ، ويمكن للقارئ أن يرجع فيها إلى المرجع رقم (٦) ، حيث سيجد المزيد من المراجع .

المراجــــع

(1) Godel Kurt; **On Formally Undecidable Propositions of Principia Mathematica and Related Systems;** Basic Books Inc. New York, 1962.

(2) Hofstadter, Douglas R.; Godel, Escher, Bach: **An Eternal Golden Braid,** Vintage Books, New York, 1980.

(3) Kleene, Stephen Cole; **Mathematical Logic;** John Wiley and Sons, Inc. New York, 1967.

(4) Mendelson, Elliott; **Introduction to Mathematical Logic;** D. Van Nostrand Company, Inc. Princeton, New Jersey, 1964.

(5) Nagel, Ernest and Newman, James R.; **Godel's Proof;** New York University Press, 1964.

(6) Sagan, Carl; **Cosmos; Random House,** New York, 1980.

(7) Taraki, Alfred; The Concept of Truth In Formalized Languages; In; **Logic, Semantics, Metamathematics;** By the same author, Oxford At The Clarendon Press, 1956.

(8) ————; Truth and Proof; **Scientific American,** June 1969. Also, republished in: **Fundamental Problems In Philosophy;** Edited by Oswald Hanfling; Basil Black-well In Associations with The Open University Press, 1972.

المرجع (١) ترجمة للبحث الأصلي لجودل ، مصحوبة بمقدمة مبسطة .

المراجع (٣) ، (٤) ، (٧) مكتوبة للمتخصصين . المرجع (٧) بحث له أهمية تاريخية فيما يتعلق بقطعية الصدق . والمرجعان (٣) ، (٤) كتابان جامعيان يغطي كل منهما : اللغات الرمزية ، البرهان ، الصدق ، نتائج جودل .

المراجع (٢) ، (٥) ، (٦) ، (٨) مكتوبة لغير المتخصصين . وكلها ـ عدا (٦) ـ تستعرض وتناقش نتائج جودل . المرجع (٢) يربطها بالرسم والموسيقى ، والمرجع (٨) يركز أكثر على تضييق الصدق والبرهان . أما المرجع (٦) فيبحث في الكون وفهمنا له .

* * *

لمحات تاريخية من الفكر التربوي في مقدمة ابن خلدون

سواري عبد محمد
أستاذ مساعد ـ جامعة البصرة

تناول كثير من الكتاب والمؤلفين، تـراث ابن خلدون، بالدراسة والتحليل، منذ مطلع القرن التاسع عشر، حتى اليوم. ولقد انصبت أغلب دراساتهم، حول ما جاء في «مقدمته» التي ضمّنها، خلاصة أفكاره وتجاربه في التاريخ[1] ومظاهر العمران والاجتماع[2] والفلسفة[4] والاقتصاد والسياسة[5] والأخلاق والعدالة وفلسفة الحكم والقضاء[6]، إلى جانب مظاهر التحضر والبداوة والعلوم الدينية[7] وعلوم القرآن والحديث والسنة والفقه والشريعة والتفسير والتصوف وعلم الكلام والمنطق وعلوم اللغة العربية، الأدب والنظم والنثر[8]، فضلاً عن العلوم العقلية أو النظرية (الدخيلة). فكتب عنه المؤرخون، وعدّوه واضعاً لأسس كتابة التاريخ في الإسلام، فقد أفاض في تفصيل الأحداث التاريخية في مختلف الفترات والعصور وذلك في كتابه الموسوم «العبر وديوان المبتدأ والخبر»[9] الذي يعدّ من التراث الخالد في تسجيل أحداث التاريخ الإسلامي، والظاهر أن ابن خلدون استهدف من كتابه هذا أن يكون ميداناً لتطبيق الأسس والأفكار التي جاء بها في مقدمته، فيما يتعلق بكتابة التاريخ وتدوينه.

---

(١) وهو كتاب وضعه في موضوعات في التاريخ والاجتماع والفلسفة والعلوم والصنائع وغيرها بصورة شاملة ودقيقة، وقد هدف أن يكون «مقدمة» لكتابه العام في التاريخ «العبر وديوان المبتدأ والخبر».

(٢) انظر للاستزادة، بارتولد شبولر B.Spuler، بحثه، «ابن خلدون المؤرخ»، Ibn Khaldoun The Historian، بالانكليزية، المنشور في كتاب «أعمال مهرجان ابن خلدون» القاهرة ١٩٦٢، ص ٣٤٩ ـ ٣٥٦.

(٣) راجع بحوث «أعمال مهرجان ابن خلدون» عن ابن خلدون، مؤسس علم الاجتماع، ص ٩٩ ـ ١١٩.

(٤) م. ن. «ابن خلدون الفيلسوف» ص ١٢٣ ـ ١٦٢.

(٥) م. ن. عن آراء ابن خلدون في الاقتصاد والسياسة، ص ١٦٤ ـ ٢٥٢.

(٦) ابن خلدون، التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً، (دار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر، ١٩٧٩) ص ٢٢٣، ٣٥٣.

(٧) كتاب «أعمال مهرجان ابن خلدون» عن «ابن خلدون والدين» ص ٣٥٩ ـ ٤٢١.

(٨) م. ن. عن ابن خلدون والأدب، ص ٤٧٣ ـ ٤٨٧.

(٩) كتاب في التاريخ العام، مرتب حسب السنين، استعرض فيه الأحداث منذ قيام الخليقة حتى عصره، وهنالك اختلاف بين المؤرخين والكتاب فيما إذا كانت الآراء التي جاء بها في «مقدمته» وخصوصاً فيما يتعلق بكتابة التاريخ، قد طبقها بصورة مثالية في كتابه ؟!!

ومهما يكن من أمر ، فقد اختطّ ابن خلدون في مقدمته ، طريق الأصالة وأبان في تحليل العوارض التي تعترض الطبيعة البشرية في اجتماعها خلال مسيرتها التاريخية ، وربط بين أحداث المجتمع وخصائصه ومظاهره ، كما لم يغفل القول ، باعتبار التاريخ من أهم العلوم التي يلزم أن يدرسها الناس فقال « إن فن التاريخ الذي تتداوله الأمم والأجيال وتشدّ إليه الركائب والرحال وتسمو إلى معرفته السوقة والأغفال وتتنافس فيه الملوك والأقيال ويتساوى في فهمه العلماء والجهال »(١٠) .

على أن بعض نقاد التاريخ ومحلليه أوضحوا أن ابن خلدون لم يكن موفقاً كثيراً في التطبيق العملي للأسس التي وضعها في كتابة التاريخ وخصوصاً فيما يتعلق بتعريفه للتاريخ بأنه « علم من علوم الفلسفة موضوعه الاجتماع الانساني » ولذلك ينبغي للمؤرخ أن يحلل الحوادث ويربط بعضها ببعض وأن يميّز الأخبار الصادقة من غيرها وأن يعمد إلى الترجيح بين الأسباب ، إلى جانب ذلك حرص ابن خلدون ، أن يتناول التاريخ ، فيوصف التطور في البيئة الاجتماعية سياسياً من حيث العلاقات والأحوال السياسية ، وعسكرياً من حيث تنظيم الجيوش وإثارة الحروب ، واقتصادياً فيما يتعلق بالتجارة والزراعة والصنائع ، وعلمياً فيما يخص الحركة الفكرية والعلمية ، وفضلاً عن ذلك ينبغي أن يضمّ التاريخ أحداث الحركات الاجتماعية العامة أو الدينية أو الاقتصادية أو الفكرية . ويخلص ابن خلدون إلى القول ، إنه من أجل ذلك ، وجب أن يكون المؤرخ ملمّاً بعلوم كثيرة ، فإذا كان لا يعرف إلا رواية الأخبار كان هذا قاصاً وليس مؤرخاً ، وفي كتابه « العبر وديوان المبتدأ والخبر » لم يكن ابن خلدون إلا راوية للأخبار ، على حد زعم هؤلاء المؤرخين والاختصاصيين وكتاب التاريخ .

ووضع عنه علماء الاجتماع المحدثون دراسات مستفيضة ، وجعلوه رائداً لعلم الاجتماع ، وقرروا ما جاء في مقدمته وهو على قدر عظيم من الأهمية للبحوث والدراسات في حقل علم الاجتماع ، وخصوصاً في موضوعات العمران البشري وتفسير الظواهر الاجتماعية المتجانسة في طبيعتها ، لاحتوائه على بحوث في « المورفولوجيا الاجتماعية » أو علم البنية الاجتماعية ، التي تتصل بدراسة البيئة والجنس والظواهر الجغرافية ، ويلقي ضوءاً على ذلك بقوله « ونحن الآن نبيّن في هذا الكتاب ما يعرض للبشر في اجتماعهم من أحوال العمران في الملك والكسب والعلوم والصنائع بوجوه برهانية يتضح بها التحقيق في معارف الخاصة والعامة »(١١) كما احتوى هذا الكتاب على بحوث في أصول المدنيات القديمة وبحوث في السكان ومسائل الهجرة وما تتطلبه من تخطيط المدن وقيام الأمصار ، إلى جانب الدراسات في النظم العمرانية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية والفلسفية والظواهر التربوية والأخلاقية والجمالية واللغوية والدينية وشؤون المعرفة والعلوم وأصنافها والتعليم وطرقه . لقد تناول أثناء دراسته لهذه الظواهر ، شرحاً مستفيضاً مما يسهل علينا الاستنتاج أن ابن خلدون ، « كان له فضل السبق في الوصول إلى ما اصطلح العلماء المحدثون على تسميته بعلم الوظائف الاجتماعية »(١٢) .

---

(١٠) المقدمة (طبعة البيان) ص ٧

(١١) المقدمة ، ص ٣٧٠

(١٢) د . مصطفى الخشاب ، المدخل الى علم الاجتماع (القاهرة ، ١٩٦٥) جـ ٢ ، ص . ٢٠ ـ ٣١ ، ويقول إن ابن خلدون لم يقتصر في دراسته لهذه الظواهر من الناحية الوظيفية ، ولكنه كان يدرس مراحل تطورها ، اي انه كان يجمع في دراسته بين الناحيتين « الاستاتيكا والديناميكية » .

ويصح القول إن ابن خلدون ليس فيلسوفاً اجتماعياً فحسب ، وإنما هو عالم اجتماعي وواضع علم الاجتماع على أسسه الذي لم يسبقه إليه أحد ، ويذهب الدكتور عمر فروخ إلى القول إن ابن خلدون ، سبق علماء الاجتماع الغربيين المحدثين والمعاصرين في وضع بعض النظريات الاجتماعية وعدد من قوانين العمران التي استخرجها في القرن الثامن الهجري (الرابع عشر الميلادي) ويخلص إلى القول إنه لما أطلّ القرن التاسع عشر الميلادي واستبحر علم الاجتماع في أوروبا وأمريكا ، أدرك علماء العصر الحديث قيمة الآراء الصائبة وطرافة القوانين الشاملة وبعد النظر الثاقب فيما بسطه ابن خلدون في مقدمته(١٣).

غير أن الظواهر التربوية ، احتلت مكاناً مهماً في كتابه « المقدمة » فهو لم يهمل الكلام عن ضروراتها وأسسها ومشكلاتها ، بل أكد على أن « العلم والتعليم من ضرورات العمران البشري ووجودها فيه أمر طبيعي »(١٤) و « أن تعليم العلم صناعة ، تختلف طرق المعلمين فيها باختلاف زمنهم وبلادهم »(١٥) والظاهر أن تأكيده على أن تربية الأطفال والكبار في الأمصار الإسلامية خلال عصره تختلف باختلاف كل مصر منها ، يجعل من هذه الظواهر التربوية ، أعرافاً تتخذ شكل أنظمة قائمة ومحددة بذاتها ، ولعل هذا التأكيد جاء نتيجة لمشاهداته في البلدان التي عرفها وعاش فيها . كما استعان في كل ما كتب عن النواحي التربوية بضرب أمثلة حيّة وملموسة عن واقعها مما لا يجعل لأرائه أن تتخذ أسلوب نظرية مبنيّة على الخيال ، بل نتيجة سمعه وتجاربه ، وهي على وجه العموم سليمة ومعقولة وخصوصاً فيما يتعلق بالربط الذي أحكمه بين التربية والحضارة ، فهذا يدل على شدة ملاحظته وعمق تفكيره(١٦).

إن التقويم الذي بدأ به ابن خلدون في تحليل الإطار التربوي في العالم الإسلامي ، كان ينطلق من تعاليم القرآن الكريم ، باعتباره الأساس الذي تبنى عليه المعارف التي يكتسبها الكبار والصغار وخصوصاً العلوم الدينية وعلوم العربية ، وهو يؤكد بهذا المعنى ، على تعليم الصغار ، إذ يعزو ذلك إلى أن التعليم في الصغر هو أشدّ رسوخاً في الذهن « وهو أصل لما بعده ، لأنه السابق للقلب كالأساس للملكات ، وعلى حسب الأساس وأساليبه يكون حال من يبنى عليه »(١٧).

وخصص ابن خلدون فصلاً عن امتهان التعليم بجعله من جملة الصنائع التي تتطلب الحذق والإحاطة بمبادئه وقواعده والوقوف على مسائله واستنباط فروعه من أصوله ، ولهذا جعل السند في التعليم في كل علم أو صناعة إلى مشاهير المعلمين في جميع البلدان وفي كل الأوقات فلكل معلم من هؤلاء المعلمين ، طرقه وأساليبه الخاصة به في تدريس كل علم من العلوم وتعليمه ، ولذلك فإن هذه الطرق ، بحسب رأيه ، لا تدخل ضمن العلوم التي يراد تدريسها ، وإلا فسوف تكون لهم طريقة واحدة يجرون عليها ، وهذا غير ممكن ، ويضرب ابن خلدون مثلاً عن تعليم علم الكلام وأصول الفقه وعلوم العربية فيبيّن الاختلافات في تعليمها(١٨).

---

(١٣) تاريخ الفكر العربي حتى أيام ابن خلدون (دار العلم للملايين ، بيروت - ١٩٦٢) ص ٦٩٥
(١٤) المقدمة ، ص ٤٣٠
(١٥) م . ن . ، ص ٤٣٠
(١٦) فتحية سليمان ، بحوث أعمال مهرجان ابن خلدون ، بحثها « الاتجاهات التربوية في مقدمة ابن خلدون » ، ص ٤٦٩
(١٧) المقدمة ، ص ٥٣٧
(١٨) م . ن . ، ص ٤٣٠

ويربط صاحب المقدمة بين مظاهر العمران والتحضر وقوة الكيانات السياسية من جهة ، وبين سند التعليم للعلوم والفنون من جهة ثانية ، فيذكر أن ذلك له من التأثير بحيث كاد ينقطع ، في عصره ، سند التعليم عن أهل المغرب وذلك باختلال عمرانه وتناقص دوله ، فنقصت الصنائع وأحس الناس بفقدانها ، أما القيروان وقرطبة اللتان كانتا حاضرتي المغرب والأندلس ، فقد استبحر عمرانها ، وكان فيهما للعلوم والصنائع أسواق نافقة وبحور زاخرة ، مما أدى إلى رسوخ التعليم فيهما لامتداد عصورهما وما كان فيهما من الحضارة ، فلما خربتا وزالت دولتاهما ، انقطع التعليم من المغرب إلا قليلاً « في عهد دولة الموحدين وخصوصاً » في بداية قيامها في مراكش » ، ولكن مع ذلك لم ترسخ الحضارة في مراكش وذلك لبداوة الموحدين وخشونتهم مما تسبب في ارتحال عدد من العلماء والفقهاء والمدرسين والمعلمين إلى المشرق الإسلامي ، فحذقوا علوماً وتلقوا تعليماً حسناً ، كما ارتحل عدد منهم إلى مصر ، ولدى رجوعهم إلى تونس تركوا تأثيراتهم بحسب أساليبهم وطرقهم في التعليم[١٩] .

ويتحدث ابن خلدون عن ظهور التعليم في الأمصار الإسلامية ، بنظمه وأساليبه التي كانت تقوم على العلم والتنظيم الصحيح ، ويستنتج أنه لما كان التعليم « صناعياً » فلا نجده في القرى والأمصار غير المتمدنة لفقدان الصنائع في أهل البدو ، ولابد لذلك من الرحلة في طلبه إلى « الأمصار المستبحرة » في تعليم العلم ، مثل بغداد وقرطبة والقيروان والبصرة والكوفة ، فقد زخرت فيها بحار العلم وتفننت في اصطلاحات التعليم وأصناف العلوم واستنباط المسائل والفنون ، حتى أربوا على المتقدمين وفاتوا المتأخرين . ويمضي هذا المؤرخ ليؤكد قوله إن مصر على عهده استبحرت فيها العلوم والتعليم وأصبحت القاهرة مركزاً علمياً مشعاً لاستحكام حضارتها منذ مئات السنين ، فظهرت فيها الصنائع وتعليم العلم ، ويرجع ذلك على حد قوله إلى عامل تاريخي ، هو سعي الملوك والأمراء منذ أكثر من مائتي سنة وتحديداً من أيام صلاح الدين الأيوبي ، إلى الاستكثار من بناء المدارس والزوايا والرُّبط وجعل الأوقاف المُغلّة عليها ، فكثر طلبة العلم والمعلمون بارتفاع أجورهم وجراياتهم وارتحل اليها الناس في طلب العلم من العراق والمغرب ونفقت بها أسواق العلوم وزخرت بحارها ، ويؤكد أن في هذا المسعى الذي تبذله الدولة يكمن ترسيخها وتوطدها وتدعم أسس بنائها السياسي والاجتماعي وذلك « أن الملوك والأمراء ، كانوا يخشون عادية سلطانهم على من يتخلفونه من ذريتهم لما له عليهم من الرق أو الولاء ولما يخشى من معاطب الملك ونكباته »[٢٠] .

والظاهر أنه ، خلال الفترة التي عاش فيها ابن خلدون أو التي سبقت عصره بقليل ، كانت طرق تعليم الأطفال وتربيتهم المتعلقة بالقرآن الكريم والأحاديث النبوية ، ليست متشابهة في جميع بلدان العالم الإسلامي ، بل تختلف من بلاد إلى أخرى وذلك تبعاً لنزعة المربين والمعلمين واتجاهاتهم وميولهم ، وقد ظهرت من جراء هذه الطرق المختلفة ، ملكات غير متشابهة . ونفهم من معرض كلامه ذلك « واختلفت طرقهم في تعليم القرآن للولدان باختلافهم باعتبار ما ينشأ عن ذلك التعليم من الملكات »[٢١] ، ففي بلاد المغرب العربي الإسلامي كانوا يقتصرون على القرآن الكريم

---

(١٩) المقدمة ، ص ٤٣٠ ـ ٤٣١ .
(٢٠) المقدمة، ص ٤٣٤ ـ ٤٣٥ .
(٢١) م . ن . ، ص ٥٣٨

فيأخذون في كتابته ورسم حروفه أثناء دراسته ، واستعراض جميع ما يحتويه من كلام الله تعالى بحسب ما يكتبه أو يقرأه حملته ، أي حفّاظه ، وبعبارة أوضح ، تجري دراسته قراءة وكتابة ، فتقوم التربية على أساس آياته ومضمونها واستبعاد الحديث أو الفقه أو الشعر أو أيّ من كلام العرب ، كما يجري الاجتهاد بعدم الخلط في التقويم بسواه في شيء ، من مجالس التعليم ، وهذا على حد قوله « غالباً ما يؤدي الانصراف إلى حذق القرآن وإتقانه إلى الانقطاع عن العلوم الأخرى والابتعاد عن معرفتها والإلمام بها » ، كما يوضح أن هذا هو مذهب أهل الأمصار في المغرب ومن تبعهم من القرى في تربية أبنائهم وتعليمهم منذ صغرهم حتى بلوغهم سن الشيخوخة ، ويضيف أنه حتى الكبار يرجعون بعد فترة من أعمارهم إلى دراسة القرآن فيصبحون أحسن من سواهم في كتابته ورسم حروفه وقراءته وحفظه والإلمام به[٢٢].

أما الأندلسيون فيقول عنهم ابن خلدون ، إن النظام التربوي الذي كانوا يسيرون عليه ، هو تعليم الأطفال منذ نعومة أظفارهم ، القرآن كما هو بدون استنباط أو استنتاج أو تفسير ، غير أنه يستدرك فيقول إنهم جعلوا القرآن الأصل في التعليم والتربية ومنبعاً للعلوم ، فيجمعون إلى جانب دراسته في الغالب رواية الشعر وإنشاء الرسائل والأخذ بعلوم العربية وقوانينها وحفظها وإجادة الخط والكتابة ، ويجري ذلك على الأطفال حتى بلوغهم سن الرشد والشيخوخة فيكون المتعلم قد وقف على علوم العربية والشعر ومعرفة الخط وأصوله كما يتعلق بأذيال العلوم المتصلة بالقرآن مثل علم القراءات والتفسير فضلاً عن الحديث والفقه والسنة ، وربما الفلسفة والمنطق ، فيما إذا كان هناك سند للأخذ بهذه العلوم ومقدرة واستعداد على تعليمها وفهمها من قبل المعلمين ، « لكنهم ينقطعون عن ذلك لانقطاع سند التعليم في آفاقهم ولا يحصل بأيديهم إلا ما حصل من ذلك التعليم الأول وفيه كفاية لمن أرشده الله تعالى واستعداد إذا وجد المعلم[٢٣].

ويذهب ابن خلدون إلى القول ، إن طريقة الأفارقة وخصوصاً في تونس أقرب إلى طريقة الأندلسيين في تعليم أطفالهم وتربيتهم التي كانت تقوم على القرآن الكريم ، وغالباً ما كانوا يجمعون معه الحديث ، فقد درس أصوله وتلقن بعض قوانين العلوم وأفكارها ثم يمضي في قوله « إن عنايتهم بالقرآن واستظهار الولدان إياه ووقوفهم على اختلاف رواياته وقراءاته أكثر مما سواه »[٢٤]. ويتبع تعلم القرآن والحديث ، على حد قوله ، تعلم الخط ورسم حروف القرآن .

وينقل ابن خلدون ، عما كان يستخدم في المشرق الإسلامي ، من طرق تربوية وكيف أن المشارقة ، كانوا يجمعون في تعليم مختلف أصناف المعرفة ، فقد بلغه أن عنايتهم كانت تتجه إلى دراسة القرآن وصحف العلم ، وهي الكتب والمصنفات والرسائل الخاصة بالعلوم النقلية والعقلية ، وما تنطوي عليها من أسس وقوانين وخصوصاً ما يتعلق بالأشخاص الكبار ، ويحتمل جداً أن تكون دراسة القرآن الكريم فقط للأطفال والناشئين والشباب .

والظاهر أن تعليم الخط والكتابة وضبط أساليبها وأصنافها في بلاد المشرق الإسلامي كانت مفصولة عن تعليم القرآن الكريم والعلوم الأخرى ، فيشير ابن خلدون إلى أنهم كانوا « لا يخلطون بتعليم الخط ، بل لتعليم الخط

---

(٢٢) م . ٥ . ، ص٥٣٨
(٢٣) المقدمة ، ص٥٣٨
(٢٤) م . ٥ . ، ص٥٣٨

عندهم ، قانون ومعلمون له على القراءة »(٢٥) . لذلك فإنهم كانوا يكتبون في الألواح لمتعلمي سائر الصنائع من الصبيان في مكاتبهم بخط « قاصر عن الإجادة »(٢٦) ومن أراد تعلم الخط وإجادته ، سواء من الأطفال أو ممن في سن الرشد أو من الكبار ، فعليه أن يتصرف بعد إتقان صنعته أو علومه إلى ذلك فيطلبه من أهل صنعته(٢٧) . أما في مصر التي وصفها المؤرخ بأنها ، مهد للحضارة لرسو المدنية فيها من قديم الأزل ولاهتمام أهلها بالعلم والتعليم ، فيلاحظ تقدم العلوم فيها لأنها « موفورة وعمرانها متصل » وسند التعليم بها قائم(٢٨) و « ان التقدم في العلوم وسائر الصنائع فيها بالغ »(٢٩) .

ويعود هذا المؤرخ إلى القول فيما أفاد هؤلاء جميعاً من هذه الطرق والأساليب التربوية في التعليم والدراسة أو فيما كان سبباً في قصورهم عن علوم ومعارف أخرى ، فيذكر أن اقتصار أهل افريقية والمغرب عموماً على القرآن نشأ عنه قصور في اللغة وعلومها ، ويعزو ابن خلدون السبب في ذلك إلى أن دراسة القرآن لا تنشأ عنها في الغالب ملكة لغوية لأن البشر على حد قوله « مصروفون عن الإتيان بمثل آيات القرآن ، لذلك فهم مصروفون عن الاستعمال على أساليبه والاقتداء به أو العلو على منواله مما يجعلهم يفتقدون أية ملكة من غير أساليبه ، كما يحصل حتى لأولئك من أصحاب الملكات في اللغة العربية ، الجمود في العبارات وقلة التصرف في الكلام لانصرافهم التام إلى القرآن وأساليبه(٣٠) .

ولا يصح مجاراة ابن خلدون فيما ذهب إليه بهذا الصدد ، من أن دراسة القرآن ، ينشأ عنها قصور في ملكات اللغة فالمعروف أن القرآن يقوم لغة الدارس ويزيدها بياناً وفصاحة في استعمال المفردات اللغوية واستخداماتها المختلفة ويهذب العبارات ويمنحها قوة في التعبير ويغنيها بفيض من التركيبات اللغوية المفيدة لما يحتويه من استعمالات مختلفة من الأساليب والطرق البيانية ، فيكسبها الأصالة .

غير أن صاحب المقدمة يميل إلى الاعتقاد أن أهل افريقية « أخف من أهل المغرب » أي انهم أكثر ملكة في اللغة ومعرفة بقوانينها وأصولها وذلك لأنهم كانوا يجمعون في تعليمهم للقرآن ، عبارات العلوم التي كانوا يتعلمونها معه ، مثل الحديث والفقه ، فتنشأ لديهم قدرات (أي ملكات) على شيء من التصرف(٣١) والإتيان بعبارات وأساليب مشابهة لعباراتها وأساليبها ، ولكن مع ذلك فإنهم ، كما يقول ، كانوا يقصرون في ملكاتهم البلاغية .

ومن ناحية أخرى ذكر ابن خلدون ، أن تفنن الأندلسيين وابتداعهم طرقاً في التعليم تقوم على الإكثار من رواية الشعر والاشتغال فيه ، ومن أدب الرسائل والإنشاء ودراسة العربية وعلومها وفنونها منذ الصغر ، جعلهم يقصرون في

---

(٢٥) م . ن . ، ص٥٣٩

(٢٦) المقدمة ، ص٥٣٨ ـ ٥٣٩

(٢٧) م . ن . ، ص٥٣٩

(٢٨) م . ن . ، ص٥٣٩

(٢٩) م . ن . ، ص٣٠٢ ـ ٣٠٣

(٣٠) ربما يقصد ابن خلدون ، الملكات ، انها قوى مستقلة بعضها عن البعض الآخر يمكن ان تنشط بالتدريب والإفادة منها في كل مجال .

(٣١) المقدمة ، ص٥٣٩ .

العلوم الدينية المتصلة بدراسة القرآن والحديث الذي هو أصل العلوم وأساسها[٣٢]. ويستشهد المؤرخ برأي القاضي أبي بكر بن عربي[٣٣] في وجوب تقديم تعليم العربية والشعر على سائر العلوم كما هو الحال بالنسبة إلى اتجاه الأندلسيين ، لأن الشعر ، ديوان العرب فينبغي تقديمه ، ثم ينتقل إلى الحساب فيتمرّن على تحليل تمارينه وقوانينه ومسائله وبعد ذلك يعرج على درس القرآن والعلوم المتصلة به ، ومن ثمّ تؤخذ علوم أصول الدين والفقه والجدل والحديث . وقد استحسن ابن خلدون طريقة أبي بكر بن عربي التي ختمها بالنهي عن تعليم الناشئة علمين سوية إلا إذا كان المتعلم يملك قدرات على تعلمهما ، وأظهر بعض النشاط والرغبة فيهما[٣٤] غير أنه أبدى تحفظه من النتيجة التي قد تؤدي إلى حرمان الناشئة من دراسة القرآن لغرض التبرك والثواب واعتقاد البعض من خشية تعرض الأطفال الذين يحرمون من دراسته إلى إصابتهم بالجنون وأن أمر الأطفال مرهون بأوليائهم الذين كانوا يتولون رعايتهم منهم فيقلدون لحكمهم ، لذلك فإن أغلب الأطفال ينصرفون إلى دراسة القرآن فيحرمون من تلقي العلمين اللذين يرغبانها ، ولكن لو أن الأطفال استمروا فعلاً في تلقيها لتحقق مبدأ القاضي أبي بكر بن عربي ولأصبح من الضروري أن يطبق في بلاد المغرب والمشرق على السواء[٣٥].

ويعقد ابن خلدون فصلاً « مهمّاً » عن واحدة من المسائل التربوية المهمّة في مقدمته ، ليس فقط في الفترة التي عاشها بل تبرز أهميتها في الوقت الحاضر ، وتتعلق باستعمال الشدة في تعليم الناشئة من الأطفال ، فيقرر أن الطرق التربوية والتعليمية التي تتسم بالشدة والقسوة تجاه المتعلمين مضرة بهم ، ويعلل ذلك بسبب أن التطرف في التعليم وجعله وسيلة للقطع من قبل المعلمين الذين يفتقرون إلى طرق وأساليب مرنة تقوم على التفهم والإدراك الصحيح لمتطلبات تربية الأطفال وتعليمهم . إن ذلك بالتأكيد يلحق ضرراً بعملية التعليم ، لأن من كانت تربيته ، كما يقول ، بالعسف والقهر من المتعلمين أطفالاً أو غيرهم لا يستطيع الاستجابة لتلقي العلم ويفقد النشاط ويخيّم عليه الكسل الأمر الذي يؤدي به إلى سلوك طريق الكذب والخبث والتظاهر بغير ما في ضميره خوفاً مما يلحق به من الأذى على أيدي هؤلاء المعلمين وكذلك يتعلم المكر والخديعة ، فتصبح لديه عادة وخلقاً ، وبذلك تفسد المعاني الإنسانية من حيث علاقاته بالمجتمع ومدى استجابته لاكتساب عادات جيدة مثل الحمية وإمكانية الدفاع عن نفسه ومنزله ليصبح عيالاً على غيره فتقصر همته عن اكتساب الفضائل والخلق الجميل التي تحدد غاياتها ومدى إنسانيتها فيعود في أسفل السافلين[٣٦].

ويحدد هذا المؤرخ ما يجب على المعلم في صدد استعمال الشدة تجاه المتعلمين من الأطفال والناشئة ، أنه ينبغي على المعلم في متعلمه والوالد في ولده أن لا يستبدا عليهما في التأديب ، وقد نقل من كتاب محمد بن أبي زيد الذي كان قد

---

(٣٢) م . ن . ، ص ٥٤٠

(٣٣) وهو محي الدين ابن بكر محمد بن علي بن عربي المتوفي ٦٣٨ هـ / ١٢٤٠ م قرأ القرآن والحديث ودرس الفقه على يد أحد تلامذة ابن حزم الأندلسي ثم انصرف إلى دراسة كتب التصوف بعد أن اتجه هذا الاتجاه . انظر ترجمته في : النباهي ، تاريخ قضاة الأندلس ، ص ١٠٥ - ١٠٧ .

(٣٤) المقدمة ، ص ٥٤٠

(٣٥) م . ن . ، ص ٥٤١

(٣٦) المقدمة ، ص ٥٤١

صنّفه في حكم المعلمين والمتعلمين[٣٧]، أنه لا ينبغي لمؤدب الصبيان أن يزيد في ضربهم « إلا إذا احتاجوا إليه على ثلاثة أسواط شيئاً »[٣٨].

ولعل من المفيد أن نستعرض ما جاء به ابن خلدون حول وصايا الخليفة هارون الرشيد لمعلم ولده محمد الأمين ، فقد استحسنها كأفضل مذاهب التعليم فخاطبه « يا أحمر إن الخليفة دفع إليك مهجة نفسه وثمرة قلبه فصيِّر يدك عليه مبسوطة وطاعته لك واجبة ، وأن تقف منه كما أوصاك الخليفة به ، بتدريسه القرآن وتعريفه بالتاريخ والسنين ورواية الشعر ، وأرشده إلى الكلام وضروراته وكيف يبدأ به وامنعه من الضحك إلا في أوقاته ، وخذه بتعظيم الرجال والقواد من العلماء والساسة إذا دخلوا مجلسه ، كما أوصاه بإفادته في كل ساعة تمرّ عليه ، فائدة لا تحزنه فتميت ذهنه ، وأن لا يمعن في مسامحته ليترك لديه فراغاً من الوقت يلهيه عن واجباته » وأخيراً وطلب منه أن يقوّمه ما استطاع إلى ذلك بالقرب والملاينة « فإن أباهما فعليك بالشدة والغلظة »[٣٩].

ويكتب ابن خلدون بشيء من التوضيح عن مسألة تربوية وتعليمية أخرى لها أهميتها في الفكر التربوي المعاصر ، وهي اختصار الطرق والأساليب التعليمية في العلوم وأبواب المعرفة بتدوين البرامج المختصرة في كل علم ، فقد يشمل الاختصار على حصر القوانين والأدلة بألفاظ قليلة ومعاني كثيرة . وقد أظهر المؤرخ أن هذا التضييق في الكلام عن العلم أو الفن أو الأدب مخلّ بالبلاغة أولاً وعسر على الفهم أيضاً ، كما أنه يفسد التعليم ، وفيه إخلال بالتحصيل ، ويستدل عليه بسوء التعليم ، فالمتعلم عليه أن يتتبع ألفاظ الاختصار العويصة للفهم بتراجم المعاني وصعوبة استخراج المسائل من بينها ، ويخلص ابن خلدون إلى القول ، إنّ المختصرات في العلوم المعدّة للناشئة والمتعلمين تفقدهم الملكات النافعة وتقطعهم عن تحصيلها[٤٠].

وأفضل الطرق لتلقين العلوم والمعارف للناشئة الذين يتجاوزون المراحل الأولى على رأي ابن خلدون ، هي ما كانت تقدم لهم تدريجياً شيئاً فشيئاً ، وأن يراعي فيها استعدادات الطلبة لقبول ما يرد عليهم . والظاهر أن هذه الطرق التي يشير إليها تتلخص في ثلاث مراحل أو « تكرارات » ففي البداية تقدم لهم مسائل عامة من كل باب من أبواب العلم تتعلق بأصوله وأسسه ، ويعلق في شرحها على سبيل الإجمال ، وفي هذه المرحلة يكتسب المتعلم ملكة جزئية وضعيفة في ذلك العلم ، غير أنها تعمل على تهيئته لفهم العلم وإدراك قوانينه ، وفي المرحلة الثانية ، تقدم الشروح الواضحة بصورة مفصلة ، وتذكر أوجه التشابه والاختلاف فتتحسن ملكته . أما المرحلة الأخيرة فتقوم على التفتيش عن المسائل والقوانين

---

(٣٧) لم يتيسر لنا العثور على هذا الكتاب في الوقت الحاضر ، كما أننا لم نجد معلومات عن مصنفه محمد بن أبي زيد في المصادر المتوفرة الآن ، ويبدو أن هذا الكتاب الذي نقل عنه ابن خلدون معلومات متعلقة بحكايات مؤدبي الصبيان ومعلميهم وطرائقهم وشيوخهم كان قد صنفه محمد بن أبي زيد خصيصاً لهذا الغرض شرح فيه طرائقهم وأساليبهم وللأسف فإن هذا المصنف مفقود الآن.

(٣٨) المقدمة ، ص ٥٤١

(٣٩) م . ن ، ص ٥٤١

(٤٠) المقدمة ، ص ٥٣٦ ـ ٥٣٧

المعقدة والمهمة والمغلقة ، فتوضيح بشيء من التفصيل والاهتمام حتى ينتهي المتعلم من استيعاب هذا العلم ومتطلباته(٤١) .

وهناك بعض الطلبة والمتعلمين ، كما أفاد ابن خلدون ، الذين يختصرون هذه المراحل في أقل من ذلك أي للفترة المستغرقة في أخذ العلوم ، للحصول على ملكات في بعض العلوم ، بحسب ما يتيسر لهم من إمكانات وما تقدم لهم من تسهيلات(٤٢) ، والمقصود بالإمكانات هنا على الأرجح ، القدرة على الاستيعاب لأفكار العلوم المطروحة ، كما يرمي بالتسهيلات تناولها بطرق تعليمية مبسطة ومفهومة وواضحة تساعد على هذا الاستيعاب وتفتح له الأبواب مشرّعة .

ويُلقي ابن خلدون اللوم على كثير من المعلمين في عصره بجهلهم الطرق التربوية في التعليم ، إذ يقدمون للطلبة كثيراً من المسائل والقوانين المعقّدة والمقفلة ويطالبونهم في حلّها ويحسبون ذلك مراناً لهم متجاهلين استعداداتهم للتقبل والفهم ، لذلك ينبغي على المعلمين أن لا يزيدوا على طلابهم ومتعلميهم ويثقلوا عليهم بمواد العلم إلا بحسب طاقاتهم وعلى نسبة قبولهم سواء أكانوا مبتدئين أم في المراحل المنتهية وأن لا يجمعوا لهم بين مسائل وقوانين مختلفة وأن يقتصروا لهم على علم من العلوم حتى يتقنوه ، ثم يخلص إلى القول إن من المذاهب الجميلة والطرق الواجبة في التعليم أن لا يخلط على المتعلم علمان معاً ، فإنه حينئذ قلّ أن يظفر بواحد منهما ، لما فيه من تقسيم البال وانصرافه عن كل واحد منهما إلى تفهم الآخر فيستغلقان معاً ويستصعبان(٤٣) .

وعلى أية حال فالتعليم عند ابن خلدون صناعة خاصة غايتها إنشاء ملكة العلم في نفوس المتعلمين وليس من واجبها ، بهذا المعنى ، حمل المتعلمين على حفظ فروع العلم وتفهيمهم إياه ، ولذلك فهو يسعى لكي يضع للتعليم منهجين ، على المعلمين والمتعلمين أن يطبقاه في وقت واحد وهما منهج التوسع في العلوم والمعرفة ، نظرياً وعملياً ، والآخر منهج التدرج من الأسهل الى الاقل سهولةً فتلقين العلوم للمتعلمين إنما يكون مفيداً إذا كان على التدرج شيئاً فشيئاً وقليلاً قليلاً(٤٤) .

ويوجه ابن خلدون الأنظار الى مسألة تربوية مهمة في تلقي العلم فيشير الى دور المحاورة والمناظرة والمفاوضة في التعليم ، فيذكر أن الطرق التربوية الصحيحة لا تقوم على أساس التأكيد على كثرة حفظ مباحث العلم واستظهارها لأن « الملكة العلميّة » لا تحصل إلا « بالمحاورة والمناظرة والمفاوضة » في موضوعات العلم « لأنها ستولد ملكة التصرف » و « ملكة استنباط الفروع من الأصول » ويقدم هذا المؤرخ آراءه عن أيسر الطرق التربوية للحصول على « ملكة العلم »

---

(٤١) م . ٥ . ، ص٥٣٣ - ٥٣٦
(٤٢) المقدمة ، ص٥٣٣
(٤٣) م . ٥ . ، ص٥٣١
(٤٤) م . ٥ . ، ص٥٣٣

وذلك من خلال إطلاق اللسان بالحوار والمناقشة في المسائل العلمية لأن « فتق اللسان بالمحاورة والمناظرة في المسائل العلمية يقرّب شأنها ويحصل مرامها »[٤٥] . ولا ريب أنك ستجد في طلبة العلم الذين يتهيبون من الاشتراك في النقاشات التي تجري في المناظرات العلمية ويفضلون السكوت وينصرفون الى الحفظ والاستظهار جموداً في أفكارهم وضيقاً في أفقهم ، وينطبق ذلك حتى على أولئك الذين يحسبون انهم وضعوا أساساً لمكانتهم العلمية ، الاطلاع والقراءة والحفظ فإنك ستجد أن لديهم قصوراً في علمهم ، ويظهر ذلك واضحاً أثناء حواراتهم أو مناظراتهم أو قيامهم بالتعليم ، ويعزو ابن خلدون هذا القصور إلى « رداءة طريقة التعليم وانقطاع سنده » على الرغم من أن حفظهم هو أبلغ من حفظ سواهم لشدة عنايتهم به[٤٦] .

نخلص من هذا الرأي الذي يقدمه ابن خلدون ، أنه ينبغي على المعلمين والمدرسين ، أن يدركوا حقيقة تتعلق بجوهر عملهم التربوي التعليمي ، وهو القدرة على مناقشة المسائل العلمية والفكرية واستيعاب الأفكار والآراء التي تقوم عليها المناظرات العلمية والأدبية والفنية ، وكذلك معرفة إدارة هذه المناقشات وتوجيهها توجيهاً يخدم العملية التعليمية ، والمعلم سيواجه طلبة متبايني الاتجاهات والمنطلقات الفكرية والثقافية والعلمية فعليه أن يتدبّر طروحاتهم ويناقشها ويقارعها بكثير من السداد والعمق .

ولدى ابن خلدون تفسير عن تعدد المناهج وكثرتها وتشعب مفرداتها مما يؤدي الى التيه وعدم الدقة في ضبطها ، والمقصود على رأي ابن خلدون بعبارة « أنه مما أضر بالناس في تحصيل العلم ، اختلاف الاصطلاحات في التعاليم »[٤٧] هو تعدد المناهج وتشعب اصطلاحاتها ، والظاهر أنه لاحظ في عصره ، طرقاً عدة لتعليم الفقه والشروحات الفقهية مثلاً . منها : الطريقة القيروانية والطريقة القرطبية والطريقة البغدادية والطريقة المصرية وطرق المتأخرين وهذه يتبعها الكثير من التفرعات والأساليب والأنماط في تلقي الأصول والفروع في الفقه وشروحاته وتفسيراته ، لذلك فإن المتعلم مطالب باستحضارها جميعاً وتمييز ما بينها ، ولو اقتصر المعلمون بالمتعلمين على المسائل المذهبية فقط لكان الأمر دون ذلك بكثير ، وكان التعليم سهلاً ومأخذه قريباً . ويواصل صاحب المقدمة ضارباً المثل من علم العربية وخصوصاً من كتاب سيبويه وجميع ما كتب عليه وطرق البصريين والكوفيين والبغداديين والأندلسيين من بعدهم وطرق المتقدمين والمتأخرين وجميع ما كتب في ذلك ثم يتساءل كيف يطالب به المتعلم[٤٨] .

أما مسألة التحصيل العلمي وما ينطوي عليه من طرق وأساليب تربوية فيفصلها بقوله ، إن العلوم المتعارفة على صنفين ، العلوم المقصودة بالذات مثل التفسير والحديث وعلم الكلام وعلوم الطبيعيات والفلسفة ، والعلوم المساعدة

(٤٥) المقدمة ، ص ٥٣١
(٤٦) م . ن . ، ص ٥٣٢
(٤٧) المقدمة ، ص ٥٣١
(٤٨) م . ن . ، ص ٥٣٢

التي تشكل وسيلة آلية للعلوم الأولى مثل علوم العربية والحساب والمنطق ، فاذا أريد تحصيل العلوم المقصودة فينبغي دراستها والتوسع فيها واستكشاف الأدلة والبراهين في أصولها وتفريعاتها واستبعاد العلوم الساعدة عن التمحيص الدقيق والدراسة المستوعبة وذلك « لأنها آلة للعلوم المقصودة بذاتها ، فكلما خرجت عن ذلك خرجت عن المقصود وصار الاشتغال بها لغواً » مع ما فيه من صعوبة الحصول على ملكتها بطولها وكثرة فروعها وربما يكون ذلك عائقاً عن تحصيل العلوم المقصودة بالذات لطول وسائلها[٤٩] . ويذهب المؤرخ بعيداً في التفصيلات حول صناعة النحو وصناعة المنطق وأصول الفقه فيقول ، إن المتأخرين أوسعوا دائرة الكلام فيها وأكثروا من التفاريع والاستدلالات بما أخرجها عن كونها آلة وصيّرها من المقاصد ، فهي مضرّة على حد قوله بالمتعلمين على الإطلاق لأن اهتمام المتعلمين بالعلوم المقصودة أكثر من اهتمامهم بوسائلها ، لهذا يجب على المعلمين كما يقول ، أن لا يستبحروا بشأن العلوم الآلية (الساعدة) وينبهوا المتعلم على الغرض منها ويقفوا به عنده[٥٠] .

ويمكن القول ، باطمئنان ، إن ما ذهب اليه ابن خلدون في هذا الصدد ، يمثل مسألة التحصيل العلمي وحيدة الجانب ، فالعلوم ينبغي أن تؤخذ بصورة متوازنة ومتكافئة ، فاذا أريد تحصيل العلوم التاريخية مثلاً فلا بُدّ حينئذ من تعلّم وسيلتها وهي اللغة ، وإتقانها وضبطها من حيث التوصل الى تحليلات دقيقة (توضحها اللغة توضيحاً « كافياً » ، وكذلك إذا تعاملنا مع العلوم الطبيعية والفلسفة فإن اللغة تظل تعين على ترسم الطريق الصحيح لإتقان هذه العلوم وتطبع صورة جليّة في ذهن المتعلم عنها ، ويبدو ذلك واضحاً في جهود كثير من طلبة العلم اللذين أصبحوا فيما بعد علماء ومفكرين في الحقول العلمية التي تخصصوا فيها على أيام ابن خلدون أو على أيام المتقدمين عليه أو المتأخرين عنه .

ولعل ابن خلدون وهو المحلل لبعض أفكار عصره ، يشير الى ما كان يجري من فصل غير مقصود بين علوم الشرعيات والطبيعيات والفلسفة وبين علوم العربية والحساب والمنطق عند ما يراد السعي للتحصيل العلمي في صنف من أصناف العلوم الأولى ، وهو الأسلوب التقليدي المتبع في تلك الفترة ، غير أن هذا المحلل لا يدرك صواباً حين يقرر أن علوم العربية والمنطق وما سواها من العلوم الساعدة « لا حاجة بها في العلوم المقصودة ، فهي من نوع اللغو »[٥١] .

ولم تكن المدارس على عهد ابن خلدون هي المراكز الوحيدة للتعليم والتعلم بل إن المعلم أو المدرس الذي يجد في نفسه الكفاءة لمزاولة المهنة ، يستطيع أن يزاولها بحرية في المكان الذي يختاره وعلى الطريقة التي يرتئيها من غير أن يتقيّد بقيد حكومي أو سلطاني ، غير القيود التي يقررها ويفرضها العرف والعادة[٥٢] . وكان له أن يفعل ذلك في المساجد أيضاً . « وللمدرس الانتصاب لتعليم العلم وبثّه والجلوس لذلك في المساجد »[٥٣] . وبينّ أن المساجد صنفان ،

(٤٩) م . ن . ، ص ٥٣٦ ـ ٥٣٧
(٥٠) المقدمة ، ص ٥٣٧
(٥١) م . ن . ، ص ٥٣٧
(٥٢) ساطع الحصري ، دراسات عن مقدمة ابن خلدون ، ص ٤٧٣
(٥٣) المقدمة ، ص ٦٢٠

المساجد العظيمة الكثيرة الغاشية والمُعَدة للصلوات العامة المشهودة وأخرى خاصة بقوم أو بمحلة وليست للصلوات العامة ، الأولى ترجع الى الخليفة أو الوزير أو القاضي ، والمساجد الخاصة ترجع الى الناس المجاورين لها ، فاذا أراد المدرس أن يزاول مهنته في المساجد العظيمة ، فلا بُدّ من استئذان الخليفة أو الوزير أو القاضي ، اما إذا أراد أن يزاولها في الصنف الثاني « فلا يتوقف ذلك على إذن »[٥٤] . ويقرر ابن خلدون أن المدرسين في العالم الاسلامي لا يتصدون للمسائل التي لا تدخل في اختصاصاتهم أو التي لا يستطيعون الإيفاء بموضوعاتها أو ما يدخل في تفصيلاتها ودقائقها ، فيشير الى أنه « ينبغي أن يكون لكل أحد من المفتين والمدرسين زاجر من نفسه يمنعه عن التصدي لما ليس له بأهل »[٥٥] .

غير أن ابن خلدون يذكر أن مهنة التعليم تدخل في نطاق المصالح العامة فهي تخضع لمراقبة المحتسب الذي تقوم وظيفته على موضوع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، فقد يأخذ « على أيدي المعلمين في المكاتب وغيرها في الإبلاغ في ضربهم للصبيان المتعلمين »[٥٦] كما أن أصحاب الخير من الأغنياء من السلاطين والأمراء والتجار وغيرهم ، كانوا يشيّدون بعض البنايات المختصة للتدريس ويربطون لها الأوقاف المغلّة للجراية على معلميها ومتعلميها ، فيقول إنهم كانوا « يستكثرون من بناء المدارس والإحالة لطالب العلم بالجراية من الأوقاف التي اتسعت بها أرزاقهم »[٥٧] ويبدو أن صلاحية التعليم وتحديده في تلك المدارس كانت تتعيّن وفق الشروط التي يضعها الواقفون من أولئك الأغنياء .

ويعكس لنا ابن خلدون صورة فيها بعض الوضوح عن طبيعة الحياة الاجتماعية والاقتصادية التي كان يعيشها المعلمون والمدرسون في عصره وأن مهنة التعليم كانت ضمن مهن الضعفاء ، فقد ذهب الى القول « إن التعليم لهذا العهد من جملة الصنائع المعاشية البعيدة من اعتزاز أهل العصبية ، والمعلم مستضعف مسكين منقطع الجذم »[٥٨] .

أما أثر المشرق الإسلامي في نشر العلم في بلاد المغرب والأندلس فيوضحه بقوله ، إن أغلب الذين تلقوا تعليمهم على يد المعلمين المشارقة كانوا يتسمون « بالحفظ » ويعجزون عن التصرف في المعرفة مع أن الهدف هو الحصول على الملكة العلمية ، أي فهم روحه العامة والوقوف على دقائقه والقدرة على إبداء الرأي فيه[٥٩] ، ثم يقدم لنا معلومات تفيد في الاطلاع على تاريخ التربية في بعض البلاد الإسلامية والمدد التي كان يقضيها الطلبة والمتعلمون في الحصول على العلوم ودراستها وإتقانها ، فيشير الى أن المدة المعيّنة لسكنى طلبة العلم بالمدارس في المغرب لإتمام دراستهم ، هي ست عشرة سنة ، فيما هي في تونس خمس سنين . ويقول إن هذه المدة التي يقضيها الطلبة في المدارس هي أقل ما يتأتى لطالب العلم للحصول على مبتغاه من الملكة العلمية ، ويعلل طول المدة في المغرب عنها في البلاد الإسلامية الأخرى ، بسبب

(٥٤) م . ن . ص ٢٢٠

(٥٥) م . ن . ص ٢٢٠

(٥٦) م . ن . ص ٢٢٥

(٥٧) المقدمة ، ص ٤٣٦ ، ٤٣٧

(٥٨) م . ن . ص ١٩

(٥٩) د . عبد اللطيف الطيباوي ، محاضرات في تاريخ العرب والاسلام ، ج ١ ، دار الاندلس بيروت ، ١٩٦٣ ، ص ١٠٣

صعوبتها ، نتيجة لقلة الجودة في التعليم وانعدام الطرق والوسائل التعليمية القائمة على أساس صحيح ومفيد ، كما يعزو هذا المؤرخ ، انقطاع سند التعليم في « الأمصار العظيمة » التي هي بغداد والبصرة والكوفة . وكانت معادن العلم - الى الخراب الذي شاع فيها وعدم اتصال العمران الموفور واتصال السند فيه . هذا الخراب الذي تعرض له العراق في الفترات التي يشير اليها[٦٠] .

وفي موضوع تنوّع الثقافات في بلدان إسلامية مختلفة وما يجنيه طلبة العلم من هذا التنوع يذكر ابن خلدون أن « الرحلة في طلب العلوم مزيد كمال في التعليم[٦١] وأن الارتحال في أرجاء العالم الإسلامي وخصوصاً المشرق الإسلامي ينوّر العقل ويكسب العلم ، ويرجع السبب في ذلك إلى أن الناس يكتسبون معارفهم وعلومهم بطرق مختلفة بين بلاد وأخرى فمنهم من يحصلها علماً وتعليماً وإلقاءً ومنهم عن طريق المحاكاة والتلقين بالمباشرة ، فالمتعلمون يختلفون في التلقي الا أن حصول الملكات عن المباشرة والتلقين ، أشد استحكاماً وأقوى رسوخاً » ، فلقاء أهل العلم في بلاد متباينة ، يفيد في تمييز الاصطلاحات بما يراه من اختلاف طرقهم فيه ، فالرحلة على حد قوله لا بد منها في طلب العلم لاكتساب الفوائد والكمال بلقاء المعلمين وأرباب العلم ومباشرة الرجال[٦٢] .

كما يتطرق صاحب المقدمة إلى الطريقة المثلى ، بل يعدها الفضل في تعلم اللغة العربية وإتقانها ، بكثرة الحفظ وجودة المحفوظ ، فمن كان يروم تعلم اللسان العربي فلا بد له من أن ينتقي ما يحفظه ، وعندئذ تكون ملكته أجود وأعلى مقاماً ورتبة في البلاغة ، ويقول إنه على مقدار جودة المحفوظ أو المسموع تكون جودة الاستعمال من بعده ثم إجادة الملكة من بعدهما . والسبب في ارتقاء الملكة الحاصلة في العربية ، يعود الى ارتقاء المحفوظ في طبقته من الكلام ، لأن المرء يحاول أن ينسج على منوالها فتنمو ملكاته بتغذيتها وذلك لأن النفس البشرية ، وإن كانت في نوعيتها واحدة ، تختلف في البشر من حيث قوة الإدراكات وضعفها أو اختلافها[٦٣] وهي تتأثر الى حد كبير بما يرد عليها من الإدراكات والملكات والألوان التي تكيفها من الخارج إذ يتم وجودها فتخرج صورتها من القوة إلى الفعل . ويزعم ابن خلدون أن هذه الملكات التي تحصل عليها النفس فيما يتعلق باللغة العربية ، إنما تأتي بالتدريج ، فالملكة الشعرية تنشأ بحفظ الشعر وملكة الكتابة تتم بالإسجاع والترسيل ، والعلمية بمخالطة العلوم ، والإدراكات والأبحاث والمناظرات ، والفقهية بمخالطة الفقه وتنظير المسائل وتفريعها وتخريج الفروع على الأصول[٦٤] ، ولعل ابن خلدون لا يؤكد هنا على الشاعرية

---

(٦٠) المقدمة ، ص٤٣٢

(٦١) المقدمة ، ص٥٤١

(٦٢) م . ن . ، ص٥٤١

(٦٣) ولقد أصبح ذلك مبدأ من مبادىء التربية الحديثة يقوم على معرفة مدى الاستعداد في اكتساب المهارات والمعارف (انظر للاستزادة حول ما يسمى اليوم الآن (القدرات والقابليات والعوامل العقلية » وهي ما تعرف بالملكات والإدراكات ، تشحذ بالتدريب والاثارة وبتخريج البيانات . د . فاخر عاقل . أسس علم النفس وتطبيقاته (دار العلم للملايين ، بيروت ، ط ٣ ـ ١٩٧٨) ص ٣٢٣ ـ ٣٣٣ .

(٦٤) المقدمة ، ص٥٧٨ .

الفطرية التي تصنع الشعراء ، بل يورد القول إن الملكة الشعرية التي تحصل بحفظ الشعر ، تخلق النظّامين وكذلك الحال بالنسبة للكتّاب والعلماء والفقهاء .

ويزيدنا ابن خلدون بياناً عن إمكان فهم اللغة التي كان يستخدمها الفقهاء فيما يأتي على ألسنتهم من أساليب خاصة تميِّزهم ، فقال إنها ليست من أساليب كلام العرب(٦٥) ، أما الكتاب والشعراء فليسوا كذلك ، أي أنهم اتخذوا ما درج عليه العرب في لغتهم ، وذلك لأنهم اختاروا ما يحفظونه ، وأنهم يخالطون كلام العرب وأساليبهم في الترسل وانتقاءهم الجيد من الكلام(٦٦) . وابن خلدون في هذا الصدد يبتغي القول ، في أن لغة العلم ليست كلغة الأدب والشعر ، فمفردة الفقيه وعباراته التي يسوقها وهو في علومه الفقهيه او في الكتابة أو الشعر هي نفسها وتتميّز عن لغة

الأديب والشاعر . ولذلك يرى ابن خلدون فيما يبدو ، أن المتعلمين ينبغي أن يتفهموا الأساليب التي يتميز بها الفقيه أو الأديب بغية إدراك المعنى وإتقان التعلم .

وعلّل ابن خلدون انصراف طلبة العلم إلى دراسة الفقه(٦٧) والتبحر فيه والتعمق في التخصص بأنه يفقد هؤلاء المتعلمين السيطرة على أساليب كلام العرب ، بسبب أن الفقه ينحو إلى استخراج الأحكام من الأدلة على اختلاف النصوص ، فبعضها ظاهر وبعضها يحتاج إلى الترجيح ، فيبعد المتعلمين ، الذين أصبحوا فقهاء ، عن ملكات اللغة بأساليب الكتاب والشعراء الذين اختاروا ما يجب عليهم حفظه مما درج عليه العرب في لغتهم ، وهذه المخالطة لكلام العرب وأساليبهم في الكتابة والترسل إلى جانب الانتقاء الجيد من الكلام ، يجعلهم يختلفون في أسلوبهم اذ تتشبع فيهم روح البلاغة .

ويعقد ابن خلدون فصلاً مهماً آخر عن تعلم العلوم العقلية وتكوين الملكات فيها ، فيقول ، إن هذه العلوم موجودة في النوع الإنساني منذ كان عمران الخليقة ، وقد أطلق عليها علوم الفلسفة والحكمة وهي تشتمل على أربعة علوم ، الأول ، علم المنطق ، وهو علم يعصم الذهن عن الخطأ ، فائدته تمييز الخطأ من الصواب فيما يلتمسه الناظر في الموجودات وعوارضها ليقف على تحقيق الحق من الكائنات بمنتهى فكره . والثاني : العلم الطبيعي ، وهو يهتم في النظر بالمحسوسات من الأجسام التي تتكون من عناصر المعادن أو النبات أو الحيوان أو الأجسام الفلكية والحركات الطبيعيةٌ والنفس التي تنبعث عنها الحركات . أما الثالث فيسمى العلم الإلهي ، وهو فلسفة ما وراء الطبيعة ، يهتم في النظر في

---

(٦٥) قال ابن خلدون : أخبرني صاحبنا الفاضل أبو القاسم بن رضوان وهو كاتب [illegible] ، وهي إحدى الدول التي حالفت دولة الموحدين في المغرب ، قال ذاكرت يوماً صاحبنا أبا العباس بن شعيب كاتب السلطان أبي الحسن ، وكان المقدم في البصر باللسان لعهده ، فأنشدته مطلع قصيدة ابن النحوي ولم أنسبها له .

لم أدر حين وقفت بالأطلال ... ما الفرق بين جديدها والبالي

فقال لي على البديهة : هذا شعر فقيه . فقلت له : ومن أين لك ذلك ؟ فقال : من قوله ما الفرق ، إذ هي من عبارات الفقهاء . (المقدمة ، ص ٥٧٩) .

(٦٦) المقدمة ، ص ٥٧٨ .

(٦٧) الفقه هو معرفة الأحكام المستفادة من الكتاب والسنة وما نصبه الشارع لمعرفة الأدلة من أفعال المكلفين بالوجوب والحظر والندب والكراهة والإباحة (م . ن . ، ص ٤٤٥)

الأمور التي وراء الطبيعة من الروحانيات ، كما ينظر في الوجود المطلق . والرابع ويشتمل على أربعة علوم وتسمى « التعاليم » أولها علم الهندسة وهو النظر في المقادير على الإطلاق ، وعلم الإرتماطيقي ، وهو ما يعرض للكم المنفصل الذي هو العدد ومعرفة خواصه من حيث التأليف إما على التوالي أو بالتضعيف ، وثالثها علم الموسيقى ، وهو معرفة نسب الأصوات والنغم بعضها من بعض وتقديرها بالعدد وثمرته معرفة تلاحين الغناء ، أما رابعها فهو علم الهيئة ، وهو تعيين الأشكال للأفلاك ، وحصر أوضاعها وتعددها لكل كوكب من النجوم السيّارة والقيام على معرفة ذلك من قبل الحركات السماوية المشاهدة الموجودة لكل واحد منها سواء الثابتة منها أو المتحركة أو المتحيّرة . ومن فروع العلوم الطبيعية علم الطب ، ومن فروع علم العدد علم الحساب والفرائض والمعاملات ، ومن فروع علم الهيئة علم الأزياج وهي قوانين لحساب حركات الكواكب وتعديلها للوقوف على مواضعها متى قصد ذلك[٦٨] .

ويخلص ابن خلدون إلى القول إن المسلمين بدأوا يتشوّقون إلى الاطلاع على هذه العلوم ويدرسونها ويفتنون فيها[٦٩] وخصوصاً العلوم الحكمية ، فقد ازدادوا حرصاً على النظر بها وانتساخها بالخط العربي وعكف عليها النظّار من المسلمين وحذقوا فنونها وانتهت إلى الغاية أنظارهم فيها وخالفوا كثيراً من آراء علماء اليونان ، فنبغ من طلبة المسلمين من شهر في جميع البلاد الإسلامية ، إذ اختص هؤلاء بالشهرة في علومهم وذكرهم وكانت لكل عالم إسلامي متبحر في الفلسفة والعلوم من هؤلاء العلماء ، طرقه وأساليبه في الاطلاع والأخذ والاستخراج والتفنن ، وكذلك في إبلاغها ونشرها وتدريسها لتلاميذهم وللطلبة من أهل العلم الذين يفدون من البلاد التي يذكرها مثل العراق وخراسان ومصر والمغرب والأندلس ، حتى ينتهي إلى القول . « إن هذه العلوم أسواقها نافقة ورسومها هناك متوفرة وطلبتها متكثّرة »[٧٠] .

وأخيراً يلقي ابن خلدون الضوء على مسألة أكثر أهمية في الفكر التربوي العربي الإسلامي ، وذلك منذ عصر النهضة في الإسلام (القرن الرابع الهجري) حتى أيامه بداية القرن التاسع الهجري وربما تنسحب أهميتها في الوقت الحاضر ، وهي استخدام العربية في تلقين العلوم والمعارف والانصراف اليها وتعلّمها ، فالعربية لها اصطلاحاتها ومسمّياتها ، وهي تختلف عما جاء عن هذه العلوم في لغات الأقوام الأخرى وخصوصاً اليونانية . ان العربية تحكم التعبير في أفكار العلوم العقلية وتعطيها صورة الحبك والتثبيت والتفتيح[٧١] . ويوضح ابن خلدون بهذا الخصوص ، أن أهل صناعة العربية ومعلميها الأندلسيين في العلوم أقرب الى تحصيل القدرات والإمكانات على هذا الحبك والتثبيت والتفتيح من سواهم معلمي العلوم من أهل صناعة العربية في البلاد الإسلامية الأخرى ، وذلك لقيامهم بها على شواهد العرب في تراكيب طرق تعليمهم وأساليبهم ، فيسبق الى المبتدىء والمتعلم لهذه العلوم والفنون ، كثير من الملكة العلمية أثناء

---

(٦٨) المقدمة ، ص٤٧٩

(٦٩) م . ن . ، ص ٤٨٠

(٧٠) م . ن . ، ص ٥٦٠

(٧١) م . ن . ، ص ٥٩١

تلقيهم التعليم فتنقطع النفس لها وتستعد الى تحصيلها وقبولها . وأما من سواهم من أهل المغرب وافريقية وغيرهم من أهل المشرق ، فأجروا صناعة العربية مجرى العلوم بحثاً وقطعوا النظر في تراكيب كلام العرب في العلوم . والمتعلم على حد قوله ، أحسن ما تفيده الملكة العلمية في اللسان هو المران منذ الصغر وأن يأخذ ، بعد أن يشب ، تلك القوانين التي هي وسائل للتعليم المتخذة لإتقان العلوم والتوفر على اصطلاحاتها ، وليس كما يفعل بعض المتعلمين لإدراك العلوم ، بكثرة الحفظ من كلام العرب حتى يرتسم في خياله المنوال الذي نسجوا عليه تراكيبهم فينسج هو عليه ويتنزل بذلك من نشأ معهم وخالط عباراتهم في كلامهم ولكن ليس في لغتهم وأساليبهم ، ويقول كذلك ، إن تلك القوانين إنما هي وسائل للتعليم ، لكنهم أجروها على غير ما قصد بها وأصاروها علماً بحتاً وبعدوا عن ثمرتها وتعلّمها[٣٦] .

وهكذا يقدم ابن خلدون ، عرضاً مهماً في تاريخ التربية والتعليم في العالم الإسلامي خلال عصره ، وفي طرق التعليم وأساليب التلقي للعلوم الدينية ، والعقلية ، يدعمه بآرائه في كثير من المسائل التربوية وبوضوح معالجتها بسداد وإدراك ، حتى اننا يمكن أن نجد الكثير مما أدلى به في هذا الخصوص ، فانه اتجاهات تربوية متميزة تحظى باهتمام علماء التربية والنفس في الوقت الحاضر وتستجيب للنظريات والقوانين والأسس والأفكار التربوية والتعليمية الحديثة والمعاصرة .

* * *

(٣٦) نفسها ، ص ٥٤٨

بعض الكتب التي يمكن الرجوع اليها في معرفة ابن خلدون

أ ـ اللغة العربية :

١ ـ مقدمة ابن خلدون ، مطبعة الكشاف ، بيروت (ومنها نقلت النصوص المذكورة في هذا البحث) .
٢ ـ أعمال مهرجان ابن خلدون ، القاهرة ، ١٩٦٢ (منشورات المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية . بحوث نخبة من الاختصاصيين والمهتمين في التاريخ والاجتماع والفلسفة) .
٣ ـ ابن خلدون ، التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا ، منشورات دار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر ، ١٩٧٩ .
٤ ـ ساطع الحصري ، دراسات عن مقدمة ابن خلدون ، مكتبة الخانجي ، مصر ١٩٦١ .
٥ ـ محمد عبد الله عنان ، ابن خلدون ، حياته وتراثه الفكري ، المكتبة التجارية الكبرى ، القاهرة ، ١٩٥٣ .
٦ ـ د . علي عبد الواحد وافي ، ابن خلدون ، مكتبة نهضة مصر .
٧ ـ د . علي الوردي ، منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته ، معهد الدراسات العربية العالمية ، القاهرة ، ١٩٦٢ .
٨ ـ مهرجان ابن خلدون ، الرباط ، دار الكتاب ، دار البيضاء ، ١٩٦٢ .
٩ ـ د . علي عبد الواحد وافي ، مقدمة ابن خلدون ، الطبعة الاولى ، لجنة البيان العربي ، ١٩٥٧ .
١٠ ـ ابن خلدون ، قائمة بمؤلفاته وبعض المراجع التي كتبت عنه لمناسبة المهرجان العلمي الذي نظمه المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية ، القاهرة ، ١٩٦٢ .
١١ ـ د . علي عبد الواحد وافي ، ابن خلدون منشيء علم الاجتماع ، القاهرة ، مكتبة نهضة مصر .
١٢ ـ د . احمد محمد الحوفي ، مع ابن خلدون ، مكتبة نهضة مصر ، ١٩٥٢ .
١٣ ـ محمود الملاح ، دقائق وحقائق من مقدمة ابن خلدون ، بغداد ، ١٩٥٥ .
١٤ ـ د . طه حسين ، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية ، ترجمة محمد عبد الله عنان ، القاهرة ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ١٩٢٥ .
١٥ ـ د . عمر فروخ ، كلمة في ابن خلدون ومقدمته ، بيروت ، ١٩٥١ .
١٦ ـ ابن خلدون ، لباب المحصل في أصول الدين (نشره الاب لوسيانو روبيو ، تطوان ، دار الطباعة المغربية ، ١٩٥٢) .
١٧ ـ ابن خلدون ، شفاء السائل لتهذيب المسائل ، حققه وعارضه بأصوله محمد بن تاويت الطنجي ، استنبول ، منشورات كلية الآداب ، ١٩٥٧ ، نشره الاب اغناطيوس خليفة ، بيروت ، المطبعة الكاثوليكية ، ١٩٥٦ .
١٨ ـ مهرجان ابن خلدون . (أيار ١٩٦٢) نظمته كلية الآداب بجامعة محمد الخامس ـ الدار البيضاء (دار الكتاب) .
١٩ ـ الاب يوحنا قمير ، مقدمة ابن خلدون ، بيروت ، المطبعة الكاثوليكية ، ١٩٤٧ .
٢٠ ـ رضوان ابراهيم ، المختار من كتاب مقدمة ابن خلدون ، من منشورات وزارة الثقافة والارشاد القومي ، القاهرة ، ١٩٦٠ .
٢١ ـ د . عبد الرحمن بدوي ، مؤلفات ابن خلدون ، القاهرة ، ١٩٦٢ .
٢٢ ـ د . عمر فروخ ، تاريخ الفكر العربي الى ايام ابن خلدون ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ط ٣ ، ١٩٨١ .
٢٣ ـ د . محمد جابر العابدي ، فكر ابن خلدون ، العصبية والدولة في التاريخ الإسلامي ، دار الطليعة ، بيروت ط ٢ ، ١٩٨٢ .
٢٤ ـ محمود عبد المولى ، ابن خلدون وعلوم المجتمع ، تونس ، الدار العربية للكتاب ، ١٩٧٦ .
٢٥ ـ جوشون بوتول ، ابن خلدون ، فلسفة اجتماعية ، القاهرة ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف ، ١٩٦٤ .
٢٦ ـ عمارة بن علي اليمني ، ابن خلدون . (المختصر المنقول من كتاب العبر لابن خلدون وهو كتاب تاريخ اليمن) باللغتين العربية والانجليزية ، لندن ، مطبعة كلبرت ، ١٣٠٩ هـ .

ب ـ الأجنبية

1. Berque (Jacques) : La Connaissance au temps d'Ibn Khaldoun. (Contributions a la sociologie de la connaissance) : Chaiers du Laboratoire de sociologie de la Connaissance. 1st ed., anthropas Paris, 1967.

2. Bouthoul (G) : Ibn Khaldoun, Sa Philosophie Sociale Paris, 1930.

3. Hussein (T) : Etude analytique et critique de la philosophie sociale d'bn Khaldoun. Paris, 1917.

4. Lacoste (Y) : Ibn Khaldoun, naissace de l'historie, Passe du tiers-monde. F. Maspero, Paris, 1960.

5. LaHbabi (M.A.) : Ibn Khaldoun. ed. sechers, Paris, 1968.

6. Nassar (N) : La pensee vealiste d'ibn Khaldoun, P.U.P. Paris, 1967.

7. Schemidt, Nahaniel, Ibn Khaldoun Historian, Sociologist, and philosophen (New York : Columbia University Press, 1930).

***

شخصيات وآراء

الفلسفة الشائية عند زكي نجيب محمود

إمام عبد الفتاح إمام
كلية الآداب - جامعة الكويت

تمهيد :

في ظني أن معظم الأخطاء التي وقع فيها كل من أراد أن يقيّم فكر زكي نجيب محمود ، إنما يرجع إلى سبب رئيسي واحد هو عدم متابعة تطوره الفكري والاكتفاء بالنظر إليه من خلال الوضعية المنطقية وحدها ، ومن ثم اعتباره : « صاحب مدرسة فلسفية يثابر على إنمائها وتدعيمها منذ سنوات في إخلاص ودأب وأناة . . »[1].

وما دمنا قد حكمنا عليه بأنه صاحب مدرسة فمن الطبيعي أن تعارضه « المدارس الأخرى » سواء أكانت يسارية كالماركسية أو يمينية كالسلفية المتزمتة . وأن ينظر إليه أصحاب اليمين وأصحاب اليسار جميعاً ، وكأنه لم يفعل شيئاً سوى نشر الدعوة التي يقوم عليها مذهبه ، وتثبيت دعائمها ، على نحو ما يفعلون هم أنفسهم : « حتى استطاع أن ينمّي حوله تياراً فكرياً مستمداً من أصول هذه الفلسفة وأن يدعمه بالمقالات والمحاضرات والكتب »[2]. ومن هنا كان نقد الوضعية المنطقية يعني ، في الحال ، نقداً لزكي نجيب محمود ، حتى وإنّ اعترف فريق من أصحاب هذا النقد أنه أنشأ مدرسة خاصة في داخل المدرسة الوضعية المنطقية »[3]. أو اعترف غيرهم أن الدور الذي لعبه زكي نجيب محمود في ثقافتنا يختلف عما تقوم به الوضعية المنطقية في بلاد أخرى كانجلترا أو أمريكا وغيرهما من البلدان المتقدمة التي لا يمكن أن تقول إن هذه الفلسفة تقوم فيها بعملية تنويرية . أما عندنا . . « فقد كان التصدي للخرافات الغيبية بالنقد شرطاً لكل نقد في بلادنا فيما بدأت علاقات العالم القديم تسير في الاضمحلال (وقام فيها زكي نجيب محمود بدور بارز) فالحقت سهام نقده ضرراً فادحاً بالقيم الرجعية . . فضلاً عن أنه لم يتهاون طوال

(١) محمود أمين العالم « معارك فكرية » ص ١٤ دار الهلال عام ١٩٧٠ ط ٦ .
(٢) المرجع نفسه ، في الصفحة نفسها .
(٣) د . يحيى هويدي ، الفلسفة الوضعية المنطقية في الميزان ص ٣٠ - ٣١ ، مكتبة النهضة ١٩٧٢ .

فترة ليست بالقصيرة مع الكهانة الجاهلة في الكثير من المسائل العلمية ، ووجهت إليه أحجار الاتهامات الطائشة ، بخلاف الحال مع ممثل الوضعية المنطقية في شروط اجتماعية مختلفة . . »(٤) .

ومع ذلك كله فقد أصبح من المألوف أن تصادفك في مجال الدراسات التي تتصدى لبحث الفلسفة في العالم العربي « كليشيهات » أقرب إلى المسلمات بأن الرجل يحمل لواء الوضعية المنطقية فحسب ، وأنه أكبر داعية لها ، وهذا هو كل دوره في حياتنا الثقافية . . « من المؤكد أن زكي نجيب محمود هو أبرز ممثل لهذا التيار في الوطن العربي . . »(٥) . وكأن المسألة أصبحت بديهية لا تحتاج إلى شرح أو تفسير فقد صدر الحكم وانتهى الأمر بأنه ممثل الوضعية المنطقية وحامل أختامها ووكيل أعمالها لا أكثر ولا أقل ! فإذا ما كُتبت عنه أطروحة أكاديمية فإنها تستهدف دراسة « الوضعية المحدثة وفلسفة زكي نجيب محمود »(٦) . إذ أنه : « في هذا الاتجاه الفكري تقدم الدكتور زكي نجيب محمود بطلب الانتساب ، وأصبح ممثله في الفكر العربي . . »(٧) وعلى هذا النحو يسير معظم الكتاب على اختلاف مذاهبهم ، واتجاهاتهم الفكرية ، لا نستثني من ذلك أولئك الذين لم يدركوا الفرق بين الوضعية المنطقية والمذهب الوضعي الفرنسي الذي وضعه أوجست كونت (١٧٩٨ ـ ١٨٥٧) في منتصف القرن الماضي فخلطوا بينهما على نحو ينمّ عن جهل فاضح ثم اتهموا مفكرنا بأنه على صلة « بالاستعمار الغربي » مثله مثل طه حسين وعلي عبدالرزاق ومن لفّ لفهما(٨) .

والخلاصة أن كل ما يعلمه نقادنا ـ للأسف الشديد عن زكي نجيب محمود عندما يرد ذكر اسمه ـ أنه صاحب « خرافة الميتافيزيقا » التي صدرت عام ١٩٥٣ أي منذ ما يقرب من نصف قرن ـ أما زكي نجيب محمود الميتافيزيقي الذي كتب في بداية الأربعينيات بحثاً عن حرية الارادة أخذ فيه بنظرية الجبر الذاتي Self-Determination وهي نظرية ميتافيزيقية في صميمها(٩) ـ فهم لا يعلمون عنه شيئا ، لأنهم لم يشغلوا أنفسهم بدراسة الجوانب المختلفة لتطوره الروحي ـ إنهم يعرفون جيداً زكي نجيب محمود « صاحب المنطق الوضعي » الذي صدر عام ١٩٥١ ـ أما زكي نجيب محمود المفكر التنويري الذي كتب منذ « الشرق الفنان » عام ١٩٦٠ ما يقرب من عشرين كتاباً تدور كلها حول بعث الفكر العربي وتجديده فإنهم لا يعلمون عنه شيئا ـ وما حاجاتهم إلى مثل هذه المعرفة ، وقد حبسوا فكره في قوالب محددة واضحة وسهلة هي قوالب الوضعية المنطقية على نحو ما يفهمها أصحابها في انجلترا والولايات المتحدة ؟! وفي استطاعتهم بعد ذلك أن

(٤) ابراهيم فتحي في تقديمه القيم لكتاب « نقد العقل الوضعي » ص١٨ من تأليف د . عاطف أحمد أصدرته دار الطليعة في بيروت عام ١٩٨٠ .
(٥) د . أحمد ماضي « الوضعية المحدثة والتحليل المنطقي في الفكر الفلسفي العربي المعاصر » ص ١٧١ بحث في « الفلسفة في الوطن العربي المعاصر » بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول أصدرها مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت عام ١٩٨٥ .
(٦) رسالة ماجستير للدكتور أحمد ماضي ـ وانظر فصلا بنفس العنوان في رسالته لدرجة الدكتوراه ـ وقارن بحثه السالف الذكر ص ١٧٩ .
(٧) الدكتور عاطف أحمد « نقد العقل الوضعي : دراسة في الأزمة المنهجية لفكر زكي نجيب محمود » ص ٣ ج دار الطليعة بيروت ١٩٨٠ ـ وعنوان الكتاب يدل في الحال على منظور الكاتب ـ رغم وجود ومضات جيدة في تقديم الأستاذ ابراهيم فتحي لهذا الكتاب .
(٨) الدكتور محمد البهي « الفكر الاسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي » وقد خصص فيه فصلا كاملا للدكتور زكي بعنوان « الدين خرافة » ص ٢٩١ دار الفكر بيروت ١٩٧٠ .
(٩) قارن مثلا ما يقوله هرمان راندل (من أن هذا الحل لمشكلة حرية الارادة الذي يوحد بين الارادة وبين الخير الشامل في حرية واحدة هو الحل الكلاسيكي الذي يقول به المثاليون ويرفضه الطبيعيون .

J.H.Randall: Philosophy: An Introduction P. 237, Barnes & Noble,N. Y. 1942

ماتوجد جذوره عند اسبينوزا

يهيلوا عليها نقداً وتجريحاً مستخدمين النقاد الماركسيين الانجليز على وجه الخصوص ! وكأنه لا فارق بين ما فعله مفكرنا وما فعله كارلب أير وغيرهما !

ولو أن الرجل أراد أن يكوّن مدرسة ، كما يزعم هؤلاء النقاد ، تنشر مبادىء الوضعية المنطقية ، وتترجم نصوصها وتروّج أفكارها لوجد عشرات من تلاميذه على استعداد تام للقيام بمثل هذا الدور منذ زمن بعيد[10] لا سيما وأن كل من تتلمذ على يديه لم يستطع أن يفلت من سيطرته القوية على عقول الشباب منذ اللحظة التي بدأ فيها التدريس بالجامعة . فهذا واحد من ألمع مفكرينا يصف تأثيره عليه عندما كان تلميذاً له في أواخر الأربعينات فيقول : « الحق أن أصدق وصف ينطبق على التأثير العميق الذي تركه أستاذنا في تلاميذه هو ذلك الذي أطلقه الفيلسوف الألماني ايمانويل كانط على التغير الذي أحدثته في عقله كتابات فيلسوف انجلترا الأكبر : ديفيد هيوم وذلك حين قال : لقد أيقظني هيوم من سبات اليقين الجازم الذي لا يتشكك في شيء . ولقد كان هذا بعينه هو ما أحدثته محاضرات الدكتور زكي في عقولنا ، ونحن في منتصف تعليمنا الجامعي . . »[11]. معنى ذلك أن أثره في تلاميذه كان قوياً وعارماً : « فمن وراء مظهره الهادىء وصوته الخفيض إعصار مدمر . . ! »[12] وتلك شهادة يحملها تلاميذه في كل مكان فلو أنه أراد أن يكوّن مدرسة ، كما يقول أصحاب النقد المتسرع ، لوجد من تلاميذه مَنْ يؤلف ومَنْ يترجم ، ومَنْ ينقل الوضعية المنطقية بشتى زواياها وأبعادها إلى الثقافة العربية ـ لكنه لم يفعل بل كانت معظم الرسائل الأكاديمية التي أشرف عليها إبان أستاذيته بالجامعة ـ تدور حول موضوعات فكرية لا علاقة لها بالوضعية المنطقية[13] . وهذا يدل على أن اهتمامه بهذا المذهب كان لأسباب تنويرية في المقام الأول ، فهو من المذاهب التي شنت حرباً لا هوادة فيها على الخرافة ، وهو من أقرب المذاهب إلى العلم والتفكير العلمي ، وهو في النهاية منهج ـ لا يتقيد ، بمضمون معين .

ولعل سوء الفهم الواسع لفكر هذا الرجل ـ وما ترتب عليه من نظرات ضيقة بَعدتْ تماماً عن تقديره تقديراً سليماً ـ هو الذي اضطره إلى أن يعلن أكثر من مرة توضيحاً لموقفه للذين لم يفهموا الدور الذي يريد للوضعية المنطقية أن تقوم به فيقول : « لقد كنتُ لسنوات طوال مخطئاً بين مخطئين لأني كنتُ بدوري العصبُ لتيار فلسفي معينٌ على ظن مني بأن الأخذ به يقتضي رفض التيارات الأخرى ، لكني اليوم ـ مع إيماني المسابق بأولوية فلسفة التحليل على ما عداها من فلسفات عصرنا ـ أؤمن كذلك بأن الأمر بين هذه الاتجاهات الفلسفية إنما هو أمر تكامل في نهاية الشوط »[14]. لم يقرأ أصحاب الاحكام المتسرعة السابقة عبارة كهذه ، وهي ليست بالقطع تبرؤاً من المذهب الوضعي المنطقي ـ أو التجريبية العلمية كما يحلو له أن يسميها ـ أو تنصلاً منه وإنما هو إعلان بأن المسألة ليست تعصباً لمذهب ، إنه تصريح ضمني بأنه استفاد من هذا المذهب ، وأنه وظّفه « لصالح الفكر التنويري »[15].

(١٠) قارن مثلاً مقالنا : « زكي نجيب محمود كما عرفته » ، في الكتاب التذكاري الذي أصدره قسم الفلسفة بجامعة الكويت ص ٣٧ .
(١١) « . فؤاد زكريا في تقديمه للكتاب التذكاري الذي أصدره قسم الفلسفة بكتاب الكويت الى الدكتور زكي في عيد ميلاده الثمانين ، انظر ص ٣ .
(١٢) المرجع السابق .
(١٣) كانت رسالة كاتب هذه السطور عن « المنهج الجدلي عند هيجل » ، ورسالة د . محمود زيدان عن « وليم جيمس » ، ورسالة د. رمضان عمر عن « التفكير العلمي » ، والمرحوم الدكتور عزمي إسلام عن « جون لوك » ، ود . أحمد فؤاد كامل عن « ليبنز » . . الخ الخ .
(١٤) « هموم المثقفين » ، ص ٤٥ ـ ٤٦ (صدرت الطبعة الأولى لهذا الكتاب عام ١٩٨١) .
(١٥) قارن « قصة عقل » ، ص ٩٦ و ص ٩٤ . . الخ .

وأنه تجاوزه بعد أن تطور فكره وصقلته التجارب : « علمتني خبرة السنين - بين ما علمتني - أن من أخطر مزالق الفكر أن أقيد نفسي في حدود إطار مذهبي ، تقييداً يجعلني أرجع في كل أموري إلى مبادئ مذهب معين ، فما وجدته متفقاً مع تلك المبادئ قبلته ، وما لم يتفق معها رفضته ، وذلك لأن الخبرة علمتني أن تيار الحياة أغزر جداً من أن يُلَمّ به مذهب واحد بعدد قليل من المبادئ والقواعد ، ولذلك كان من التطور الطبيعي في حياتي الفكرية - دون أن أتعمد شيئاً من تخطيط وتدبير - أن أجدني قد اتخذتُ لنفسي في اتجاهات الفلسفة المعاصرة اتجاهاً هو في حقيقته « منهج للتفكير » ، لا « مذهب » يربط نفسه في مضمون فكري بذاته ، فكنتُ كمن وضع في يده ميزاناً يزن به ما يشاء ، دون أن يملأ يديه بمادة معينة لابد أن تكون هي وحدها موضع الوزن والتقدير . . »[16].

لم تكن الوضعية المنطقية ، إذن ، سوى مرحلة في فكر زكي نجيب محمود ، توقف عندها قليلا ، وتأملها طويلا ، ودرسها بعمق كيما يستفيد منها في هدف أعلى هو المهمة التنويرية التي يقوم بها[17]. ومن ثمّ فإننا نسيء فهمه أولا ، ونظلمه ثانيا ، ونغفل الدور الكبير الذي قام به ثالثا ، إذا ما توقفنا عند هذه المرحلة ، أو حكمنا على دوره من خلالها فحسب ، بل إن على الباحث الجاد ، إذا أراد أن يكون منصفا لهذا الفكر ، أن يتتبع تطوره الروحي محاولاً أن يضعه في مكانه الصحيح من خارطة النهضة الثقافية العربية ، وبين كبار مفكرينا التنويريين الذين قاموا بهذه النهضة منذ أوائل القرن الماضي وحتى يومنا الراهن . . ! ومن ثمّ فلا مندوحة لنا عن القيام بعرض سريع لمسار نهضتنا التي بدأت مع الحملة الفرنسية الى أن نصل إلى « زكي نجيب محمود » المفكر والأديب لنتعرف على إسهاماته في هذه النهضة .

مسار النهضة :

إذا كان المؤرخون الغربيون يحددون النهضة الأوربية بسقوط القسطنطينية عام ١٩٥٣ على يد الأتراك العثمانيين ، بعد أن فتحها محمد الثاني الملقب بمحمد الفتح ، فإننا نستطيع أن نحدد « نهضتنا العربية » بغزو الغرب - هذه المرة للشرق على يد نابليون بونابرت وسقوط الاسكندرية عام ١٧٩٨ أو قبيل فاتحة القرن التاسع عشر بسنتين[18]. منذ ذلك التاريخ بدأ عصر نهضتنا الذي لازلنا نعيشه حتى يومنا الراهن دون أن نتجاوزه إلى ما يمكن أن نسميه في تاريخنا « بالعصر الحديث » . غير أن هذه الفترة الطويلة - التي طالت أكثر مما كان ينبغي لها ، لم تكن كلها مسطحاً واحداً متصلاً - بل كانت متدرجة في مستويات ثلاثة كل منها يرتفع على سابقه بدرجة ، كالعمارة الاسلامية حين كانت تجعل الطابق الثاني من البناء أوسع رقعة من الطابق الأول ، ثم تجعل الطابق الثالث أوسع رقعة بدوره من الطابق الثاني ، فبرغم ما بين الطوابق الثلاثة المتعاقبة من استمرارية تجعلها عمارة واحدة كانت بينها فروق في السعة كل منها أوسع من سابقه[19].

---

(١٦) مجتمع جديد أو الكارثة ص ٢٤٦ .

(١٧) وفي جميع الحالات يصعب أن نقول عنه انه « كان داعية الى الوضعية المنطقية التي نشر كتبه لشرحها وتفصيلها وتبسيطها . وانه أمضى معظم حياته داعيا الى الوضعية المنطقية والى عقلانية عربية جديدة ، وانه نجح في تأسيس مدرسة وضعية منطقية عربية واسعة الانتشار . . . » الموسوعة الفلسفية العربية ، المجلد الثاني ص ١٣ بيروت عام ١٩٨٩ .

(١٨) لاحظ أن هذه النهضة العربية لم تبدأ في الوطن العربي كله دفعة واحدة وفي وقت واحد ، وتلك كانت الحال أيضا في النهضة الأوربية ، التي بدأت أولا في ايطاليا ، ومنها انتشرت الى فرنسا وأسبانيا وألمانيا ... الخ . بل ربما كان في استطاعتنا أن نقول إن بعض الأقطار العربية لم تبدأ في الخروج من العصور الوسطى الا منذ سنوات قليلة !

(١٩) مجتمع جديد أو الكارثة ص ٦٢

وكان كل مستوى من تلك المستويات الثلاثة في مسار نهضتنا ينتهي بثورة تنقلنا إلى المستوى الأعلى ، لكن تلك الثورة كانت تجيء نتيجة لازمة للمخاض الفكري السابق عليها ، فثورة عرابي هي نهاية المرحلة الأولى ، وثورة ١٩١٩ هي نهاية المرحلة الثانية ، وثورة ١٩٥٢ هي نهاية المرحلة الثالثة .

فما هي هذه المستويات الثلاثة ؟ وكيف كان مسار نهضتنا منذ بدأت حتى الآن ؟! وأين يوضع فكر زكي نجيب محمود في هذا المسار ؟!

المستوى الأول :

عندما جاءت الحملة الفرنسية إلى مصر كان العالم الإسلامي عامة ، والوطن العربي خاصة يعيش : « ظلمة حالكة وهنة شاملة وجهل مطبق وظلم فادح وفقر مدقع » على حد تعبير أحمد أمين[٢٠] . ولقد وصف مسيو « فولني Volney » السائح الفرنسي الذي زار مصر والشام ـ هذه البلاد في آخر القرن الثامن عشر بقوله : « إنَّ الجهل في هذه البلاد عام وشامل مثلها مثل سائر البلاد التركية يشمل الجهل كل طبقاتها ، ويتجلى في كل جوانبها الثقافية من أدب وعلم وفن ، والصناعات فيها في أبسط حالاتها ، حتى إذا فسدت ساعتك لم تجد مَنْ يصلحها إلا أن يكون أجنبياً »[٢١] . ويتحدث غيره عن الذين بلغوا من العلم مرتبة القراءة والكتابة فيقول : « إنَّ مصر حين وليها محمد علي لم يكن بها أكثر من مائتين يعرفون القراءة والكتابة ، باستثناء الكتبة من القبط .. »[٢٢]! وقل مثل ذلك بالنسبة لبلاد الشام ، إذ يذكر « بورنج » أنه لم يكن في دمشق أو حلب بائع كتب واحد[٢٣]! . حتى إن الحكومة المصرية تخشى تعليم الرياضة والطبيعة وتستفتي شيخ الأزهر « هل يجوز تعليم المسلمين العلوم الرياضية كالحساب والهندسة » ؟! فيجيب الشيخ في حذر « يجوز مع بيان النفع من تعلمها » كأن هذه العلوم لم يكن للمسلمين عهد بها ولم يكونوا من مخترعيها وذوي التفوق فيها »[٢٤]. على هذا النحو كان الوطن العربي منعزلا متخلفاً على علوم العصور الوسطى يحفظ بعض الكتب ويجترها ويكتفي بتقديم شرح على متن أو حاشية على شرح ! ولم يكن بينه وبين الشعوب الأوربية اتصال في جوانب الثقافة أو الصناعة أو نظم الحكم ـ الخ حتى جاءت الحملة الفرنسية إلى مصر تحمل معها صوراً جديدة وأفكاراً وقيماً جديدة ، فأسهمت في كسر الحاجز الذي بناه العثمانيون من الخرافات والشعوذة حول عقول الشرقيين[٢٥]. ومن المصادفات الغريبة أن ينسحب الجيش الفرنسي في ١٥ أكتوبر عام ١٨٠١ ـ وهو نفس اليوم الذي ولد فيه رفاعة الطهطاوي رائد النهضة الحديثة !

كان رفاعة الطهطاوي (١٨٠١ ـ ١٨٧٣) هو باذر البذور في المرحلة الأولى ، وهي البذور التي أخذت تنبت نباتها حتى استنفدت طاقاتها فجاءت خاتمتها ثورة عرابية ـ والبذور التي بذرها إنما هي فكرة الحرية في صورة الجنينية الأولى ، وهذه الفكرة هي المعيار الدقيق

(٢٠) ـ أحمد أمين « زعماء الاصلاح في العصر الحديث » ص ٦ مكتبة النهضة المصرية عام ١٩٧٩ ط ع .
(٢١) المرجع نفسه .
(٢٢) « ـ حسين فوزي النجار « رفاعة الطهطاوي » ص ٢٩ (اعلام العرب ـ القاهرة) ١٩٦٦ » . محمد عمارة في تعليقه على هذه الأرقام أنها تتحدث عن القاهرة فحسب إذ لم يكن هناك احصاء لاسيما بالنسبة لمن تعلموا القراءة في الكتّاب في الريف ـ انظر كتابه « رفاعة الطهطاوي : رائد التنوير في العصر الحديث » ص ٩ حاشية ١ .
(٢٣) ـ المرجع السابق ص ٢٩ .
(٢٤) ـ أحمد أمين « زعماء الاصلاح » ص ٧
(٢٥) ـ د . محمد عمارة : « رفاعة الطهطاوي » ص ١٣ .

لقياس درجات صعودنا فكلما ازدادت الحرية عمقاً ، ازداد ارتفاعنا على طريق النهضة درجة بعد درجة[٢٦] . ويكتب الطهطاوي في كتابه « المرشد الأمين للبنات والبنين » فصلاً بعنوان : « في الحرية العمومية والتسوية بين أهالي الجمعية » - أي في الحرية العامة والمساواة بين أبناء المجتمع - وهو يُقسّم هذه الحرية خمسة أقسام : طبيعية في المأكل والمشرب ، وسلوكية في إطار الأخلاق ، ودينية تكفل حرية العقيدة ، ومدنية تُنظّم التعامل بين الناس ، وسياسية وهو أن تكفل الدولة للمواطن الحريات السابقة .

فالحرية السياسية لم تكن تعني عنده مشاركة الشعب في الحكم فذلك أمل بعيد المنال ! على أن هذه الحريات تتضمن « المساواة » فهي تنصرف إلى جميع المواطنين على حد سواء ، لم يفرق بين رجل وامرأة ، ومن ثُم يمكن اعتباره أول من دعا إلى حرية المرأة دعوة انتهت إلى ذروتها عند قاسم أمين . كما أنه كان أول من بشّر بالديمقراطية السياسية التي صاغها فيما بعد أحمد لطفي السيد (١٨٧٢ - ١٩٦٣) بل كان الطهطاوي بمثابة الصيحة الأولى « نحو الإصلاح الزراعي » بالمعنى الاشتراكي الذي نفهمه اليوم ، عندما كتب فصلا عنوانه « مطلب في تقسيم الأرض بين مالكها وزراعها » : « ينحو فيه باللائمة على مُلّاك الأرض الذين لا يعطون الأهالي إلا بقدر الخدمة والعمل ، وعلى مقدار ما تسمح به نفوسهم في مقابل المشقة ! »[٢٧] .

وفي نفس هذه المرحلة ظهر جمال الدين الأفغاني (١٨٣٩ - ١٨٩٧) ليجد التربة المصرية قد أصبحت صالحة للثورة بفضل التنوير الذي أحدثه الطهطاوي بتعاليمه : « لقد جرّب الأفغاني أن يبذر بذوراً في فارس والاستانة ، فلم تنبت ثم جرّبها في مصر فأنبتت . . »[٢٨] . ثماني سنوات قضاها الأفغاني في مصر (من مارس ١٨٧١ حتى أغسطس ١٨٧٩) كانت من خير السنين بركة على مصر وعلى العالم الشرقي ، لأنه كان يدفن في الأرض بذوراً تتهيأ في الخفاء للنماء ، وتستعد للظهور ثم الإزهار فيما أتى بعدها من تعشق للحرية وجهاد في سبيلها فهذا أصلها »[٢٩] .

والأفغاني ، إلى جانب اهتمامه بفكرة « الحرية » يهتم أيضاً بفكرة صاحبتها منذ بداية النهضة حتى الآن وأعني بها « الاحتكام إلى العقل » فيؤلف رسالة في الرد على الدهريين (أو الماديين) يحتكم في كل خطوة من خطوات السير إلى ما ظنّ أنه حجة عقلية فهو مثلا يحاول البرهنة على أن نظرية التطور تقوم على الصدفة على حين أن نظام الكون نظام منظم ، ولا يجوز عند العقل أن تلد المصادفات العمياء مثل هذا النظام المحكم ، كما أن نظرية التطور تجعل اللامتناهي ينتج عن المتناهي ، وهو مالا يجوز عند العقل . . . الخ[٣٠] .

لكن الأفغاني ، وإنْ يكن قد اضطلع بدوره على الضوء الذي ألقاه رفاعة الطهطاوي من قبله ، فقد ارتفع بفكرة الحرية على المستوى الأول نفسه ، عندما نقل الولاء للحاكم الذي افترضه الطهطاوي ليجعله ولاء للشعب[٣١] .

(٢٦) تجديد جديد أو الفكرة ص ٦٣ .
(٢٧) - تجديد جديد أو الفكرة ص ٦٤ .
(٢٨) - أحمد أمين « زعماء الاصلاح » ص ٦٨ .
(٢٩) - المرجع السابق .
(٣٠) - من زاوية فلسفية ص ١٠ .
(٣١) - تجديد جديد أو الفكرة ص ٦٤ .

وهكذا اشتدت الإرهاصات الفكرية في المرحلة الأولى حتى تمخضت آخر الأمر عن ثورة عرابي التي كانت أول ثورة رفعت شعار مصر للمصريين ، وإنْ كانت قد اكتفت بإزالة الحرمان عن المصري دون أن تشكك في حقوق الفئات الأخرى الدخيلة من أتراك وجراكسة !(٣٢) .

المستوى الثاني :-

انتهت ثورة عرابي بدخول المستعمر البريطاني مصر عام ١٨٨٢ لتبدأ المرحلة الثانية في مسار نهضتنا الحديثة - وهنا يظهر على المسرح عمالقة يشدون الأبصار والأسماع : الامام محمد عبده (١٨٤٩ - ١٩٠٥)(٣٣) . يناضل ليحرر حياتنا الدينية مما عَلِقَ بها من خرافة ، ولينجو بعقول الناس من ظلمة الجهل ، غير أن أهم ما عني به هو توضيح العقائد الأساسية في الاسلام توضيحاً يُبيِّن استنادها الى منطق العقل فتراه في كتابة « الاسلام والنصرانية » يفصل القول في الأصول التي يقوم عليها الاسلام ، ويجعل الأصل الأول لهذا الدين هو « النظر العقلي » يقول « أول أساس وضع عليه الاسلام هو النظر العقلي ، والنظر عنده هو وسيلة الايمان الصحيح ، فقد أقامك منه على سبيل الحجة ، وقاضاك الى العقل ، ومَنْ قاضاك الى حاكم فقد أذعن الى سلطته ، فكيف يمكنه بعد ذلك أن يجور عليه ؟ ! »(٣٤) . أما الاصل الثاني للاسلام فهو « تقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض ، فقد اتفق أهل الملّة الاسلامية على أنه إذا تعارض العقلُ والنقل أُخذ بما دلَّ عليه العقل ، وبقي في النقل طريقان : طريق التسليم بصحة المنقول مع الاعتراف بالعجز عن فهمه وتفويض الأمر الى الله في علمه . والطريق الثاني تأويل النقل مع المحافظة على قوانين اللغة حتى يتفق معناه مع ما أثبته العقل .. »(٣٥) .

وعلى المسرح ظهر من العمالقة قاسم أمين (١٨٦٥ - ١٩٠٨) بدعوته الى تحرير النصف المستعبد من الأمة أعني المستعبد مرتين : فهو أولاً مستعبد من الرجل ثم هو والرجل مستعبد ان للمستعمر ! كما ظهر مصطفى كامل (١٨٧٤ - ١٩٠٨) بزعامته السياسية التي اتجهت نحو تحرير البلاد من المستعمر . وأحمد لطفي السيد (١٨٧٢ - ١٩٦٣) وإصراره على أن تُقيِّد الحكومة سلطانها ، بحيث لا تسيطر الا على ما تدعو الضرورة الى سيطرتها عليه وهي ثلاثة : الجيش ، والشرطة ، والقضاء . وفيما عدا ذلك من المرافق والمنافع فالولاية للأفراد والمجاميع الحرة ! وكان من أبرز مبادئ الحركة الليبرالية التي قادها لطفي السيد مبدأ : أن تكون السيادة للقانون لا للأشخاص وأن يحكم الحاكم بإرادة الشعب لصالح الجمهور كله لا لصالح طبقة معينة أو فرد بذاته ، ثم مبدأ أن تكون مصر للمصريين ، ولكنه هذه المرة أوسع معنى مما كان عليه في شعار الثورة العرابية : لأن معناه هذه المرة أن تستقل مصر عن الأتراك مع استقلالها عن الإنجليز . وكان من مبادئه أيضاً أن حرية الوطن لا تتحقق إلا إذا تحققت حرية المواطن ، على أن حرية المواطن لا تتحقق الا في ظل حرية سياسية يكون معناها أن يشترك كل فرد في حكومة بلاده اشتراكاً تاماً كاملاً ، وهذا هو معنى ما نسميه سلطة الأمة ! وهنا نلحظ الوثبة الهائلة التي انتقلنا بها من المعنى الضيق للحرية السياسية كما فهمها الطهطاوي الى معناها كما حدده لطفي

(٣٢) - المرجع نفسه .
(٣٣) - لقد شاء ترتيبات القدر أن يموت الامام محمد عبده في نفس العام الذي يولد فيه زكي نجيب محمود حتى لا تنقطع حلقات التنوير فإذا مات رائد ظهر في أثره رائد جديد !
(٣٤) - محمد عبده « الاسلام والنصرانية » ص ٥١ مكتبة محمد صبيح عام ١٩٥٤ .
(٣٥) - المرجع السابق ص ٥٢ .

السيد . هذا كله فضلا عما سعى إليه لطفي السيد من تطوير التعليم الذي أراد له أن يكون تنمية للحرية الفكرية بعد أن كان منحصرا في إعداد الموظفين للحكومة ، وكذلك أيد لطفي السيد دعوة قاسم أمين في حرية المرأة . لكنه هنا أيضا قفز بالمعنى المقصود عاليا ، فبعد أن كانت حرية المرأة عند قاسم أمين تعني أن تكشف المرأة عن وجهها برفع الحجاب ، أصبحت عند لطفي السيد تعني حق المرأة في التعليم حقا مساويا لحق الرجل فيه . وتمخضت هذه الإرهاصات الفكرية عن ثورة ١٩١٩ التي انتقلنا بها درجة أعلى [٣٦] .

المستوى الثالث :

على الرغم من أن زكي نجيب محمود ولد في المرحلة السابقة ١٩٠٥ فإن تكوينه العقلي أولا ، ثم إنتاجه الفكري بعد ذلك ، كان ولا يزال ، داخل هذا المستوى الثالث ، فهو في مرحلة التكوين في عشرينات القرن وثلاثيناته ـ يُقبل إقبالا شديداً على متابعة الحياة الثقافية متابعة كادت ألا تترك كتابا أو مقالا مما كان يكتبه أعلام الحركة الفكرية والادبية في مصر لا سيما في الفكرتين الرئيسيتين « فكرة الحرية » من ناحية ، و « فكرة العقل » من ناحية أخرى[٣٧] .

ولقد كانت حياتنا الثقافية في هذين العقدين نشطة ، فيذكر أحمد أمين مثلا في كتابه « حياتي » أنه كانت هناك مدارس الأصدقاء من ذوي الثقافة الانجليزية يكثر فيها الحديث عن شكسبير وديكنز ، وماكولي ، وشو ، وهـ . ج . ويلز . . الخ وجمعية أخرى من أصدقاء من ذوي الثقافة الفرنسية يكثر فيها ذكر جان جاك روسو ، وفولتير ، وراسين وموليير ودوركايم . . الخ . ثم التقت الجمعيتان في تحرير جريدة أسبوعية اسمها « السفور » تدافع عن آراء قاسم أمين في تحرير المرأة وتدعو إليها[٣٨] .

غير أن هذه المرحلة تشهد أبعاداً جديداً لفكرتي « الحرية » و« العقل » لم تطرأ للسابقين على خاطر . فها هو عباس العقاد (١٨٨٩ ـ ١٩٦٤) يدعو إلى تحرير الشعر والفن بصفة عامة ، وينتهي الى نظريته الشهيرة التي تذهب إلى « أن الجمال والحرية وجهان لحقيقة واحدة » ، في الوقت نفسه فكرة التحرر تشمل للموسيقى فها هو سيد درويش (١٨٩٣ ـ ١٩٢٣) يعمل على تحرير الموسيقى من صيغتها القديمة التي كانت تستهدف الطرب لتصبح تصويراً أو تعبيراً لما يتردد في صدور الناس بكل فئاتهم . وهنا طلعت حرب (١٨٦٧ ـ ١٩٤٢) يدعو للتحرير الاقتصادي بإنشائه لبنك مصر وشركاته ، وهنا علي عبد الرزاق يحرر مفهوم الحكومة الإسلامي من تقليد الخلافة ويصدر كتابه الشهير « الاسلام وأصول الحكم » عام ١٩٢٥ يعلن في آخر فقراته أن « الدين الإسلامي بريء من تلك الخلافة التي يتعارفها المسلمون . وبريء من كل ما هيأوا حولها من رغبة ورهبة ومن عزة وقوة . ان هذه الخطط السياسية لا شأن للدين بها ، وإنما تركها لنا لنرجع فيها إلى أحكام العقل ، وتجارب الأمم وقواعد السياسة »[٣٩] .

كذلك كان طه حسين فيما كتب داعياً الى الفكرتين معا « الحرية » و « العقل » ، أو قل إنه كان يدعو إلى الحرية الفكرية بالتزام المنهج العقلي الصرف ، حتى في

(٣٦) ـ مجتمع جديد أو الكارثة ص ٦٦
(٣٧) ـ قصة عقل ص ١٦ .
(٣٨) ـ أحمد أمين « حياتي » ص ١٧٢ ـ ١٧٣ دار الكتاب العربي بيروت ١٩٧١ ط٥
(٣٩) ـ علي عبد الرازق « الاسلام وأصول الحكم » ص ١٨٢ . المؤسسة العربية للدراسات ـ نشرة مع وثائق المحاكمة « محمد عمارة .

البحوث التي قد تبدو غير خاضعة لذلك المنهج فها هو يقول « أريد أن أصطنع في الأدب ، هذا المنهج الفلسفي الذي استحدثه ديكارت للبحث عن حقائق الأشياء في أول هذا العصر الحديث ، والناس جميعا يعلمون أن القاعدة الأساسية في هذا المنهج هي أن يتجرد الباحث من كل شيء كان يعلمه من قبل ، وأن يستقبل موضوع بحثه خالي الذهن مما قيل فيه خلوا تاما . »[٤٠] . وهنا أحمد أمين (١٨٨٧ - ١٩٥٤) ولجنة التأليف والترجمة والنشر بما رفعته من مصابيح يرى الناس على أضوائها ثقافة الأقدمين والمحدثين[٤١] .

وأخيراً نصل إلى زكي نجيب محمود الذي يكمل بإنتاجه الغزير وفكره القوي الواضح ، وتحليلاته العقلية لكثير من المفاهيم والأفكار السائدة . هذه الحركة التنويرية الكبرى التي بدأت في القرن الماضي وامتدت حتى يومنا الراهن . وهو نفسه يلخص دعوته في عناصر رئيسية تجمع الأفكار التنويرية السابقة وتزيد عليها يقول . « أنا أدعو بكل قوتي الى أن نزيد من اهتمامنا « بالعلم » حتى ولو جاء ذلك على حساب الجانب الوجداني وأدعو الى الأخذ بأسس الحضارة العصرية وما يتبعها من ثقافة ، ثم أدعو الى البحث عن صيغة تصون لنا هويتنا دون أن يضيع منا العيش في عصرنا . . تلك خطوط واضحة أدرتُ عليها كل ما بذلتُه من جهود . . »[٤٢] . وسوف نرى بعد قليل كيف أنه يلخص في أعماقه مسار النهضة السابقة كلها ، وكيف أنه يقدم مشروعا حضاريا يضم كثرة من الثنائيات . هي التي ظهرت في نهضتنا الثقافية طوال قرن ونصف : ثنائية بين « العقل والوجدان » ، ثنائية بين « المادة والروح » ، « بين السماء والأرض » . . الخ . . والحق أنه هو نفسه يجسد ، بما له من إمكانات في مجالات شتى ، هذه الثنائية يقول : « إنني بمثابة عدة أشخاص في جلد واحد ، فهناك مَنْ تحرقه العاطفة ولا يقوى على إلجامها ، ولكن هناك الى جانبه مَنْ يوجه إليه اللوم ويحاول أن يشكمه حتى يقيّد فيه الحركة التي تقذف به الى الهاوية ، على أن هذا الشد والجذب في داخل النفس بين عاطفة تشتعل وعقل يريد اشتعالها لا يمنع أن ينعم الإنسان بلحظات هادئة تتصالح فيها العاطفة والعقل فيسيران معا في اتجاه واحد . . » [٤٣] .

علينا الآن أن نبدأ من البداية لنعرف قصة هذه الثنائيات ومحاولة التصالح التي حاول أن يقوم بها مفكرنا الكبير ناظراً إليها على أنها « قطب الرحى » في نهضتنا الثقافية الحديثة .

ثنائيات كثيرة وجذورها واحدة :

للثنائية الفلسفية صور شتى : منها النظرة الثنائية الى العالم التي تستهدف تفسيره بمنظورين مختلفين : وتلك هي الثنائية الابستمولوجية . ومنها القول بوجود جوهرين متمايزين في عالم الواقع . وتلك هي الثنائية الميتافيزيقية : ثنائية الله والعالم ، المادة والروح ، وما يتفرع عنها من ثنائية بين الجسم والذهن . . الخ . كما أننا نستطيع كذلك أن نقول إن هناك ثنائية ثقافية أو حضارية تتمثل في القول بوجود ثقافتين مختلفتين ، لكل منها خصائص معينة تتميز بها عن الثقافة الأخرى .

غير أن هذه الصور المختلفة من « الثنائية » ليست منفصلة أو متباعدة على نحو ما تبدو لأول وهلة ، إذ أننا

---

(٤٠) - « في الشعر الجاهلي » ص ١١ مطبعة دار الكتب المصرية عام ١٩٢٦ ثم بعد ذلك في الأدب الجاهلي ص ٦٦ جاء « من الزيادات الكاملة » .
(٤١) مجتمع جديد أو الكارثة ص ٦٦ - ٦٧ .
(٤٢) - قصة عقل ص ٥ .
(٤٣) - المرجع نفسه ص ٦ .

مثلا نستطيع أن نستخلص من النظرة الثنائية الى الكون ـ وهي الثنائية الميتافيزيقية أو الانطولوجية نظرية خاصة في تحليل المعرفة(٤٤) . كما أننا قد نجد أن خصائص الثنائية الثقافية مرتبطة في كل حضارة بنظرة خاصة الى الواقع وبتحليل معين للمعرفة(٤٥) .

وفي استطاعتنا أن نقول إن « زكي نجيب محمود » المفكر والأديب يُجسِّد في شخصه وفي إنتاجه الفكري هذه الثنائيات جميعا التي تعبر أدق تعبير عن مشكلاتنا الفكرية والثقافية منذ بداية عصر النهضة العربية في القرن الماضي كما سبق أن ذكرنا وحتى يومنا الراهن . ولم تكن الفلسفة العربية التي اقترحها في « تجديد الفكر العربي » بما فيها من ثنائيات بين السماء والأرض ، أو بين الله والانسان ، أو بين العقل والوجدان . . الخ الخ إلا تلخيصاً للثنائية التي يعيشها مجتمعنا العربي وعبّر عنها مفكرنا الكبير منذ بداية نضجه العقلي . ولعل المشكلات التي تثيرها هذه الثنائية وما تسببه من حيرة وقلق كانت من بين الدوافع التي دفعته الى « الوضعية المنطقية » ، فلم تكن اللحظة النادرة التي تحدث عنها في ربيع عام ١٩٤٦ أو أحس فيها بما يشبه اللمحة الذهنية ، تتوقد لتضيء له الطريق ـ سوى عثور على حل لمشكلة الثنائيات التي وجدها في ثقافة مجتمعه ، بل أحس بها في أعماقه ، ومن ثمّ فليس غريباً أن يصف هذا الموقف الفلسفي الجديد الذي فرق له بين مجال الوجدان ـ ومجال العقل ـ بهذه العبارات ذات الدلالة الواضحة : « لقد أراد لي توفيق الله ، منذ بدأت حياتي العقلية المنتجة أن أقع على طريق من طرق التفكير الفلسفي ، رأيته كأنما خُلقت له وخُلِق لي ، ثم رأيته وكأنه أنسب ما أقدمه في عالم الفكر لأمتي ، لأنه إذا كان الغموض والخلط بين المعاني أحد الأمراض العقلية التي أصابت أمتي ، فتلك الطريقة من طرق التفكير هي من أنجع وسائل العلاج ، وأما تلك الطريقة فهي أننا إذا كنا في مجال العلم « فلا بد أن يجيء القول الذي نقوله مما يطابق الواقع عند التطبيق . . أما مجالات القول الأخرى فلكل مجال منها معياره الخاص . . »(٤٦) . وعلينا أن ننتبه جيداً الى أمثال هذه العبارات الهامة التي تدل أولا على أنه كان يعاني من مشكلة الثنائية بين مجالي العلم والوجدان ، وأنه كان يعتقد أن الخلط بينهما ، بله الخلط بين المعاني والأفكار والمفاهيم مرض يسود ثقافتنا ، وأنه وصل الى الوضعية المنطقية بوصفها حلا منطقيا لما تعانيه هذه الثقافة من اضطراب ومشكلات لا سيما في تفرقة هذه الفلسفة الأساسية بين هذين المجالين الرئيسين من مجالات القول ، ولهذا فإننا كثيراً ما نجده يعبر عنها كما لو كان يعرفها من قبل ! فهذا الموقف الفلسفي الجديد الذي عثر عليه في لحظة نادرة من ربيع ١٩٤٦ كان على حد تعبيره : « كأنما هو ثوب فُصِّل على طبيعة تفكيري تفصيلا جعل الرداء على قد المرتدي ، بل اني شعرتُ في اللحظة نفسها بأنه اذا كانت الثقافة العربية بحاجة الى ضوابط تُصلح لها طريق السير ، فتلك الضوابط تكمن ها هنا . . »(٤٧) . ونحن نستشف من هذه العبارات أنه كان يعاني بالفعل مشكلات ثقافية هي تلك الثنائيات التي سوف نتحدث عنها بعد قليل وأن فكره كان يتجه في مجرى معين قبل أن يتعرف على الوضعية المنطقية فلما عرفها شعر أنها جاءت ملائمة تماما لمجرى هذا التفكير ! .

---

(٤٤) ـ تجديد الفكر العربي ص ٢٨١ .
(٤٥) ـ في « الشرق الفنان » عرض لخصائص هذه الثنائية الثقافية وسوف نعود الى هذا الموضوع .
(٤٦) ـ « قيم من التراث » ص ١١٧ ـ ١١٨ .
(٤٧) ـ قصة عقل ص ٩٢

ثنائية العقل والوجدان سمة أساسية في حضارة الشرق ، وهي كذلك عند مفكرنا ، ولهذا كان زكي نجيب محمود في أعماقه ، وفي حياته ، وفكره ، كأنما هو التجسيد الحي « للشرق الفنان » الذي يجمع بين النظرة الذاتية المباشرة الى الوجود التي تجعله خطرة من خطرات النفس أو نبضة من نبضات القلب . وهي نظرة الروحاني المتصوف والشاعر والفنان . . وبين نظرة العالم الذي يقيم بينه وبين الكائنات حاجزاً من قوانينه ونظرياته[48] . لكن هذا الشق الثاني غير موجود الآن وتلك هي مشكلة الشرق « الأوسط » وتلك هي مشكلة الثنائية في الثقافة العربية التي عاناها مفكرنا منذ مطلع نضجه العقلي ، ولم يستطع أن يوفق بينها فكيف يجمع العقل والوجدان في تصور نظري عام . . ؟ ! ثم جاءت الوضعية المنطقية لتعطيه تفرقة بين مجالين كان يستشعرهما بداخله ، فكأنما أعطته الإطار النظري الذي كان يبحث عنه ، وإنْ كانت استفادته من هذا المذهب لم تتعد الخطوط العريضة التي تُعينه على حل مشكلاته ، ومشكلات أمته الفكرية ، من حيث هو « منهج » دون أن يتقيد بحرفيته كمذهب أو يورط نفسه في مضمون فكري بعينه » : فكنتُ كمنْ يضع في يده ميزانا يزن به الأشياء ، دون أن يملأ يديه بمادة معينة لا بد أن تكون هي وحدها موضع الوزن والتقدير . . »[49] .

وعلى ذلك فإن النظرة الثنائية التي لخصها في كتابه « الشرق الفنان » عام ١٩٦٠ ووصفها بأنها كانت بمثابة حجر الزاوية في بناء فكري جديد ظهرت معالمه الكبرى خلال السبعينيات في « تجديد الفكر العربي » و « المعقول واللا معقول في تراثنا الفكري » و « ثقافتنا في مواجهة العصر »[50] أقول لم تكن هذه النظرة « جديدة إلا في وضوح معالمها ، وتحديد خطوطها الرئيسية ، على نحو محدود متميز - ولهذا فقد كان على حق تماما في قوله : إن هذا البناء الفكري الجديد جاء ليكُمل ، لا لينقض ، ما أنجزه خلال الخمسينات من تحديد لنهج التفكير العلمي[51] .

ذلك لأن بذور هذه الثنائية كانت قائمة في أعماق وجوده متغلغلة في تفكيره طوال حياته على نحو متوازن بين العقل والوجدان ، وهو يرجو أن يحدث هذا التوازن في ثقافتنا العربية ، ونحن عندما نقول إنه يجسد في شخصه هذه الثنائية المتوازنة والمرجوة لمجتمعنا ، فإننا نقصد المعنى الحرفي لهذه العبارة ، فهو عندما أراد ، مثلا ، أن يكتب سيرته الذاتية لم يجد أمامه مفراً من تصويرها في قالب « ثنائي واضح » فيكتب كتابين منفصلين : « قصة نفس » يحكي أعماق الجانب الذاتي الباطني غير المرئي ، ثم « قصة عقل الذي يروي تطوره العقلي في فترة تزيد على ستين عاما ! وإنك لتلمس هنا وهناك ، داخل كل كتاب من هذين الكتابين ، ضربا واضحا من الثنائية لا سيما ثنائية « العقل والوجدان » و « ثنائية العالم والفنان » . . وهو عندما يريد ، مثلا آخر ، أن يتصور نفسه من الداخل في « قصة نفس » يختار لها شخصيتين رئيسيتين تمثلان هذه الثنائية بوضوح كامل : شخصية الأحدب « رياض عطا » صاحب الوجدان الملتهب ، وشخصية « إبراهيم الخولي » صاحب العقل الواضح والأسلوب العلمي[52] . ويجري حوار أحيانا ـ يغلب

(٤٨) ـ « الشرق الفنان » ص ٧ ـ ٨ .
(٤٩) ـ مجتمع جديد أو الكارثة ص ٢٤٦ .
(٥٠) ـ قصة عقل ص ١٧٦ .
(٥١) ـ المرجع نفسه في الصفحة نفسها .
(٥٢) ـ قصة نفس ص ٢١٦ .

الى صراع أحيانا أخرى ـ بين هاتين الشخصيتين بحثا عن الكيفية التي يمكن بواسطتها التوفيق بين « العقل والوجدان » بحيث يكون هناك إنسجام أو توازن بين هذين الجانبين فلا يطغى جانب على جانب ـ يقول الثاني للأول توضيحا لموقفه : « لستُ أقل منك حرصاً على مشاعر الإنسان وآماله ومثله العليا . هذه المشاعر والآمال والمثل التي زعمت لي في خطابك الأخير أنني سائر بمذهبي نحو هدمها . كل ما هنالك من أمر في هذا الصدد هو أنني أفرق بين لغة العقل ولغة الشعور ، فمنْ لا يريد أن يتحدث عما يقع في حسه مما يتاح للآخرين أن يراجعوه فيه بحواسهم فهو لا يريد أن يتحدث بلغة العقل . وليس في ذلك رفع ولا خفض للغة المشاعر ، بل الأمر أمر تفرقة بين نوعين مختلفين من الكلام . فاذا كان المجال مجال علم فلا يجوز للشعور أن يتسلل الى سياق الحديث بألفاظه الدالة على وجدان ، أما إذا كان المجال مجال أدب وفن فليختر ما يشاء من لفظ يثير في سامعه المشاعر التي يقصد إلى إثارتها فيه . . فلنعط ما للعقل للعقل وما للشعور للشعور . . »(٥٣) .

ولعلك تلمح في هذه الوقفة الفلسفية الأثر الواضح الذي تركته الوضعية المنطقية في طريقة تفكيره : فهناك شروط ينبغي مراعاتها في أية جملة يريد لها صاحبها أن تكون ذات معنى مفهوم عن الطبيعة الخارجية ، أو أي جزء محدد من تلك الطبيعة ، وذلك مجال واحد من مجالات الكلام ألا وهو المجال العلمي . أما ما عداه من ميادين القول كالشعر ، وغيره من ضروب التعبير الفني ، فلها شروط أخرى خاصة بها يعرفها المشتغلون بتلك الميادين(٥٤) . ومن ثم فلا يجوز أن يكون هناك خلط بين فلسفة ودين ، وبين عقل وإيمان ، بين منطق وفن . . الخ . وهذا هو الموقف الذي أراده لأبناء أمته أن يستخلصوه من تراثهم ـ شكلا لا مضمونا ـ وهو ألا يجعلوا بين العقل والإيمان تعارضا ، بل أن يجعلوا بينهما تعاونا للوصول الى هدف واحد ، فلكل من الأداتين قسطها من الفهم وتنظيم السلوك(٥٥) . فيكون موقفنا كمن استكثر أن يترك العقل وحده حكماً في الميدان فقالوا : نجعل للايمان قسطاً وللعقل قسطاً . . (٥٦) فهو اذا كان « عقلانيا » متحمسا للعقل على نحو ظاهر فذلك لأن هذا الجانب ناقص في ثقافتنا ، لكن ذلك لا يعني أنه يهمل ذلك الجانب الآخر أعني جانب الخيال والوجدان يقول : « مَنْ يقرأ لي فيراني متلفعا بمنطق العقل رائحا وغاديا ، قد لا يعلم أن لي خيالا يشتعل لأتفه المؤثرات اشتعالا يكتسح أمامه كل ما يعترض طريقه من قوى النفس الأخرى »(٥٧) .

ـ البدايات الأولى للثنائية الابستمولوجية :

يحدثنا في قصة عقل أنه كان في العشرينات من عمره ، وبعد تخرجه مباشرة ، صاحب لمحة صوفية : « نزع إليها صاحبنا منذ فراغه من دراسته ، وأخذت تعاوده حيناً بعد حين وامتدت معه أعواماً جاوزت أعدادها عشرة »(٥٨) . لكنها لم تنته بعد هذه الأعوام العشرة ، كما قد توحي هذه العبارة ، وإنما أعيد تشكيلها

(٥٣) ـ قصة نفس ص ١٨٢ .
(٥٤) ـ قصة عقل ص ١٠٨ ، وقارن مقدمة الطبعة الثانية من « موقف من الميتافيزيقا » .
(٥٥) ـ تجديد الفكر العربي ص ١٣٦ .
(٥٦) ـ المرجع نفسه ص ١٧٦ .
(٥٧) ـ عن الحرية أتحدث .
(٥٨) قصة عقل ص ٢٠

لتتحول إلى نظرة الفنان التي تحدّث عنها فيما بعد ووصفها بأنها سمة الشرق الصوفي[٥٩]. في هذه الأعوام الأولى نجد أمامنا شاباً يؤمن « بوحدة الوجود » ، ويكتب عنها مقالاً لينشره سلامه موسى في « المجلة الجديدة » ويكون الدافع إلى كتابة المقال « رؤية ذاتية إلى الوجود » سوف يتحدث عنها بعد ذلك « في الشرق الصوفي » - فهو يسير وحده بين الحقول في الريف ، ويقف طويلا أمام ماشية أُلقيت أمامها أعواد الذرة لتطعم فتدور في ذهنه صور متلاحقة لألوان من الوجود يعتمد بعضها على بعض - ويتحول بعضها إلى بعض ، نبات يتغذى من عناصر الأرض وحيوان يتغذى من النبات ، وإنسان يتغذى من لحم الحيوان تغذية تسري في دمائه وفي أعصابه ، فإذا هو يخرج غذاءه ذاك علماً وفلسفة وشعراً ، وتملؤه هذه الفكرة فيعود ليكتب مقالة عن « وحدة الوجود »[٦٠]! وعندما تدور الأيام متقلبة به بين سبل الفكر ، فإنه يظل مُبقياً في أعماقه على فكرة « وحدة الوجود » التي تعاوده بين الحين والحين ، ولعل أجل ما كتبه فيها بعد ذلك مقال بعنوان « درس في التصوف » نشر في عدد خاص من الرسالة في ٣ مارس ١٩٤١ - وهو عبارة عن حوار بين أستاذ متصوف مؤمن بوحدة الوجود وتلميذه الشاب الذي يظهر في أول الدرس عابساً نافراً مما يقوله الأستاذ ، ولقد لخص هذا المقال في قصة عقل[٦١].

غير أن هذه النظرة الصوفية التي تجلّت في كثير من المقالات ، والتي كانت تعاوده حيناً بعد حين ، وامتدت معه أعواماً طويلة (والواقع أنها مازالت موجودة حتى هذه اللحظة) ! - لم تكن قائمة بذاتها ، بل صاحبتها نظرة علمية صارمة ، يقول عن نفسه إنه : « خلال تلك الأعوام نفسها (الأعوام التي سيطرت فيها النظرة الصوفية) كانت تغلب عليه النظرة العلمية الصارمة التي لم تكن تريد له أن يأذن لشيء في الوجود كله أن يفلت من قبضة العلم ، لا يستثني من ذلك القيم الخلقية نفسها وما نسميه بالمثل العليا . . »[٦٢].

وهذه الثنائية الابستمولوجية التي عاش منها في صدر الشباب هي التي لخصها بوضوح شديد في « الشرق الفنان » فيما بعد ورأى أن جانباً منها وهو « النظرة الصوفية » يمثل خاصية أساسية في نظرة الشرق الأقصى إلى العالم ، في حين أن الجانب الآخر وهو « النظرة العلمية » يمثل الخاصية الأساسية للفكر الغربي . أما ثقافتنا العربية فهي تحاول - أو ينبغي لها أن تحاول - الجمع بينهما يقول : « هما إذن ، نظرتان ينظر الانسان بأي منهما إلى نفسه وإلى العالم ، أو ينظر بكلتيهما : بهذه مرة وبتلك مرة أخرى . ذلك أن الانسان إذ يقف إزاء الحقيقة الخارجية ، فإما أن ينظر إليها خلال ذاته فيشبهها بنفسه تشبيهاً يدمج الطرفين في كائن واحد ، وتلك هي وقفة الفنان أو المتصوف ومن لفّ لفهما . وإما أن ينظر إليها ، وكأنه متفرج يتابع ما يجري أمامه على مسرح الحوادث فيصفه وصفاً يصلح لنفسه ولغيره من الناس على حد سواء ، وتلك هي نظرة العالم ومَنْ يجري مجراه في التفكير . وثالث الفروض أن يجمع بين النظرتين ليفرّق بين أمرين ، فإن كان موضوع النظر وجداناً ينبض به قلبه إزاء الكون نظر إليه بالنظرة الأولى ، فكان فناناً أو متصوفاً ، وإنْ كان موضوع النظر ظواهر الأشياء الخارجية نظر إليه بالنظرة الثانية فكان عالماً أو ذا نزعة علمية . . والنظرة الأولى هي طابع الشرق الأقصى

(٥٩) الشرق الفنان ص ١٧
(٦٠) قصة عقل ص ١٨
(٦١) ص ١٩ - ٢٠
(٦٢) قصة عقل ص ٢٠

والثانية هي طابع الغرب[٦٣]. وأما تآلف النظرتين فهو مميز تميزت به ثقافة الشرق الأوسط في عصور ازدهارها ، عندما بلغت حضارتها أوجها[٦٤]. انظر إلى العالم من داخل تكن فناناً ، أو انظر إليه من ظاهره تكن من رجال التجربة والعلم . انظر إليه وجوداً واحداً حياً تكن من أصحاب الخيال البديع المنشىء والخلاّق ، أو انظر إليه كثرة من ظواهر يصحب بعضها بعضاً ، أو يعقب بعضها بعضاً ، تكن من أصحاب النظر العقلي الذي يستدل النتائج ويقيم الحجج والبراهين ، ذلك بطبيعة الحال ، بل ينبغي لك أن أردت لنفسك تكامل الجانبين ، أن تجمع بين النظرتين فتصبح الفنان حيناً ، والعالم حيناً . ولقد اجتمع الطرفان : العقل والوجدان ، في ثقافة الشرق الأوسط ـ وهو في قمة مجده ـ على نحو من التوازن الذي ربما لم يتحقق بالدرجة نفسها في أية ثقافة أخرى . والمشكلة في هذه الثقافة الآن أن كفة الوجدان طاغية ، فليس ثمة توازن وإذا قلنا ثقافة الشرق الأوسط فإنما يعنينا منها الثقافة العربية بصفة خاصة[٦٥]. وهي ثقافة يجسّدها مفكرنا الكبير على نحو صارخ ، ولهذا فلم تكن مصادفة ، كما يقول هو نفسه : « حين أنشىء المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب أن وجد نفسه عضواً في لجنتين من لجانه : لجنة الفلسفة ولجنة الشعر . كما وقع عليّ اختيار وزارة الثقافة ـ في الوقت نفسه تقريباً ، عضواً في لجنة تفرغ الفنانين والأدباء ، وعضواً في لجنة المقتنيات الفنية ، ولبثت عضواً في تلك اللجان التي جمعت بين الفلسفة والأدب والفن ما يقرب من عشرة أعوام أو تزيد عليها . . »[٦٦] كما أنه ينال التقدير مرتين : مرة جائزة الدولة للفلسفة ، وأخرى جائزة الدولة للأدب[٦٧] . . وفي مقالات الأهرام امتزجتْ الشخصيتان على حد تعبيره ، في هوية واحدة : فالفكر ذو أعماق وأبعاد ، والانفعال الوجداني ذو حرارة ونبض[٦٨]. لكن ذلك كله لا يمحي أن تشخيصه للثنائية المميزة للثقافة العربية ـ إنما هو « إسقاط » لا أكثر ولا أقل ! فسوف نتبيّن فيما بعد كيف برزت هذه الثنائية واضحة في الحضارة الاسلامية ، وسوف نلتقي بكثير من الأمثلة التي تؤيد هذه القضية ، فثنائية « العقل والوجدان » ـ سمة تميزت بها ثقافتنا في عصور ازدهارها ، فلما مالت هذه الحضارة إلى الانحدار اختلّ التعادل بين الكفتين فرجحت كفة العاطفة والوجدان على نحو صارخ ، ومهمتنا أن نعيد التوازن إلى ما كان عليه أيام الازدهار بأن نعطي ما لقيصر لقيصر وما لله لله[٦٩].

ثنائية أنطولوجية :

إذا كانت الفاعلية الفلسفية هي في صميمها حفر تحت أرض الواقع الفكري ، لعلنا نصل إلى الجذور الدفينة التي انبثق عنها هذا الواقع ـ فقد قام

---

(٦٣) الشرق الفنان ص ١٠٩ ـ ١١٠ .
(٦٤) المقصود بهذه الأحكام العامة أن أئمة الفكر في الهند وفارس والصين . . . الخ ـ كانت تغلب عليهم النظرة الصوفية ، ومن ثم كانت السمة الغالبة في ثقافة الشرق الأقصى ، على حين أن الاستدلال المنطقي كان يغلب على أئمة الفكر في الغرب ابتداء من ثقافة اليونان القديمة . . الخ . لكن لا يقصد بذلك بالطبع ، أن كل عابر سبيل في الشرق الأقصى كان صوفيا ، وأنه لم يكن يهتم التاجر الذي يحسب المكسب والخسارة . وقل مثل ذلك في ثقافة الغرب .
(٦٥) قصة عقل ص ١٧٨ ـ ١٧٩ .
(٦٦) قصة عقل ص ١٧٨ ـ ١٧٩ .
(٦٧) المرجع نفسه ص ١٧١ .
(٦٨) قصة نفس ص ٢٤٢
(٦٩) المرجع السابق ص ٢٤١

فيلسوفنا[٧٠]، بهذا الحفر في الحياة الثقافية المعاصرة ليرتد بها إلى منابتها فتكون هذه المنابت هي ما يمكن أن نسميه بالفلسفة العربية المعاصرة. « وتدور عجلة الزمن مع صاحبنا ، وإذا هو أمام قضية عقلية خاصة بالرؤية العامة التي ينظر بها الانسان إلى هذا العالم وطبيعته ، وعلى الرؤية التي يختارها الانسان وينظر إلى العالم على أساسها تتوقف نتائج فرعية لا حصر لعددها ، فماذا تكون تلك الرؤية التي يختارها . . ؟! رأى صاحبنا أن أقرب ما يمدنا بالرؤية الملائمة لنا هو الافتراض الذي يرى أن الروح والعقل ليسا أموراً من مادة ، وأن المادة الخالصة لا هي من روح ولا هي من عقل ، وأن الإنسان قد اجتمع فيه الجانبان الروح والعقل من جهة والجسم من جهة أخرى . . »[٧١] تلك هي الثنائية الابستمولوجية الأساسية عند زكي نجيب محمود ، لكنها سوف تؤدي في الحال إلى ثنائية أنطولوجية يرى أنها كامنة في أعماق ضمائرنا جميعاً ، « وأحسب أن لو تعمقنا ضمائرنا لوجدنا هناك مبدأ راسخاً عنه إنبعثت ـ وما تزال تنبعث ـ سائر أحكامنا في مختلف الميادين ، وهو مبدأ لو عرضته على الناس في لغة واضحة صريحة ، لما وجدتُ منهم أحداً يحتج أو يعارض وأعني به مبدأ الثنائية التي تشطر الوجود شطرين لا يكونان من رتبة واحدة ، ولا وجه للمساواة بينهما هما الخالق والمخلوق ، الروح والمادة ، العقل والجسم ، المطلق والمتغير ، الأزلي والحادث ، أو قل هما السماء والأرض إنْ جاز هذا التعبير[٧٢].

ومعنى ذلك أن ثنائيتنا الانطولوجية من نوع فريد ، صحيح أنها تشطر الوجود شطرين كما فعلت الثنائية الميتافيزيقية على مر التاريخ ، لكنها تختلف عن المذاهب الثنائية في : « أنها لا تسوي بين الشطرين : بل تجعل للشطر الروحاني الأولوية على الشطر المادي ، فهو الذي أوجده وهو الذي يسيره ، وهو الذي يحدد له الأهداف . . . »[٧٣].

قد يقال : وماذا كانت ثنائية أفلاطون إنْ لم تكن هي بعينها ما نسميه « بالثنائية الفريدة » الخاصة بنا . . . ألم يشطر أفلاطون الوجود إلى وجود معقول ووجود محسوس ، وجعل الثاني معتمداً على الأول إنْ لم يكن مجرد ظل له ، يتصف بالتغير والحدوث والعرضية . . الخ في حين يتسم الأول بالأزلية والروحية ؟ ألم تجعل الأولوية للمطلق المجرد على الأفراد والجزئيات ؟ . ويجيب الدكتور زكي نجيب بقوله : « إذا قيل إنّ الفلسفة الأفلاطونية ، وما جرى مجراها كانت ضرباً من الثنائية التي تجعل الأولوية للمطلق المجرد على الأفراد والجزئيات ـ قلنا : نعم ! ولكن أفلاطون قد بلغ في ذلك

(٧٠) عندما أصدر قسم الفلسفة بكلية الآداب بجامعة الكويت كتابا تذكاريا من أساتذة الفكر [illegible] حول حواره « الدكتور زكي نجيب محمود : فيلسوفا وأديبا ومعلما » . مطابع الوطن عام ١٩٨٧ وكتب أحد الزملاء معترضا على صفتين في هذا العنوان هما « الفيلسوف » و « المعلم » [illegible] Philosophes [illegible] Philosophes [illegible] Philosophers [illegible] System [illegible] :
The Encyclopedia of Philosophy, Vol. II, P. 519 Macmillan 1967 [illegible]
[illegible] « بالمعلم الأول » كما يلقب الفارابي « بالمعلم الثاني » . . . الخ [illegible]
[illegible] « معلم أنا مهنة وفطرة معا » [illegible]
[illegible] . . . » قيم من التراث ص ١٦٨ .
(٧١) « رؤية إسلامية » ص ٤٣ ـ ٤٤ .
(٧٢) « تجديد الفكر العربي » ص ٣٢٤ .
(٧٣) « تجديد الفكر العربي » ص ٣٢٥ .

حداً ألغى معه وجود الأفراد الجزئية وجوداً حقيقياً بما في ذلك أفراد الانسان أنفسهم ، فليس للفرد الإنساني الواحد من حقيقة عنده إلا بمقدار ما يشارك في الإنسانية بمعناها المجرد . ولا أظن أن مثل هذا الالغاء لحقائق الأفراد متفق مع عقيدتنا التي تلقي على أفراد الناس تبعات خلقية عما يعملون أفراداً ، لا أنواعاً وجماعات ، فهذا معناه اعترافنا الصريح بالوجود الحقيقي لهؤلاء الأفراد في حياتهم الدنيا ، وفي حياتهم الآخرة على حد سواء .. وإذن فالنظرة الثنائية التي تناسبنا هي نظرة متميزة فريدة تجعل الكائن الإلهي الواحد المطلق في جهة ، وتجعل الأفراد الجزئية في جهة أخرى . . . »[74].

ومعنى ذلك أننا ستجد أنفسنا أمام ثنائية أنطولوجية تتفق مع الثنائية الأبستمولوجية السابقة ، لأنه لو كان هناك ضربان من الوجود : وجود « مطلق » ووجود « حادث » ـ لكان لابد من وجود طريقين للمعرفة . وإني لأتساءل ـ على أساس نظرتنا الثنائية المقترحة ـ لماذا لا يكون للمعرفة نطاقان لكل منها وسيلة خاصة به ؟! فإذا كان الأمر أمر الحقيقة المطلقة جاءتنا المعرفة عن طريق ، وإذا كان الأمر أمر الطبيعة وكائناتها جاءت المعرفة عن طريق آخر ولا يجوز لأي من النطاقين أن يزاحم في وسائله . ولكم تشبت معارك بين أناس أرادوا تطبيق وسيلة العالم الأول على العالم الثاني ، أو وسيلة العالم الثاني على العالم الأول ، فكانوا يعانون من هذا الخلط شر ما يعاني من تشتت وبلبلة ولبس وغموض . . . »[75].

وسوف يتفرع عن ذلك بطبيعة الحال ثنائية « المنهج » ، بحيث نجعل لدراسة ظواهر الطبيعة ـ أعني العلوم الطبيعية ـ منهجاً خاصاً ذا شروط معينة ، ولما يتصل بالحقيقة المطلقة منهجاً آخر . أما منهج العلوم الطبيعية فيقوم على مشاهدة الحواس وإجراء التجارب وعلى سلامة التطبيق ، فلا يعنينا من الدنيا إلا ظواهرها ، بحيث لا يجوز لأنظارنا عندئذ أن تنفذ إلى ما وراء تلك الظواهر . لأنها بالنسبة للعلوم ليس لها وراء ، فهي الظواهر وحدها .. أما منهج ما وراء الوقائع الصماء من حقائق كالقيم الخلقية مثلاً فذلك شيء آخر ، قد لا نلجأ فيه إلى مشاهدة الحواس ، وإلى التجارب العابرة بقدر ما نلجأ فيه إلى إدراك البصيرة أو إلى إملاء الوحي ، أو إلى ما يسري بين الناس من عُرف وتقاليد . . »[76].

ثنائية ثقافية أو حضارية :

إذا كانت الثنائيات السابقة ـ إبستمولوجية أو أنطولوجية ـ تمثل نظرة معرفية إلى العالم ، وفهماً خاصاً لطبيعة الوجود الذي نعيش فيه ، وكانت ، من ثمَّ ، ترتبط بنظرة الإنسان الفرد إلى هذا الوجود ، فإن الثنائية الثقافية أو الحضارية تعكس مشكلة المجتمع العربي الحضارية منذ خروجه من العصور الوسطى وحتى اللحظة الراهنة . ومن هنا تحولت هذه الثنائية إلى مشكلة تؤرق مفكرنا الكبير ـ كما تؤرق كل مفكر تنويري ، على مستوى الوطن العربي كله ـ وهي تتلخص في محاولة الإجابة عن هذا السؤال : « كيف السبيل إلى ثقافة نعيشها اليوم ، بحيث تجتمع فيها

(74) المرجع السابق ص ٢٧٦

(75) تجديد الفكر العربي ص ٢٨٢

(76) تجديد الفكر العربي ص ٢٨٢ ـ ٢٨٣ ـ لكن يصعب في الواقع أن نقول إننا نأخذ « الحقائق المطلقة من العرف والتقاليد اللهم إلا إذا كان المقصود هنا « المبادىء الأخلاقية » الدائمة التي تتجسد في هذه العادات كالوفاء والاخلاص والشجاعة الخ والتي تعبر عنها كل مجتمع بطريقته الخاصة مع أنها واحدة ودائمة .

ثقافتنا الموروثة مع ثقافة العصر الذي نحياه ، شريطة ألا يأتي هذا الاجتماع بين الثقافتين تجاوزاً بين متنافرين ، بل يأتي تضافراً تنسج فيه خيوط الموروث مع خيوط العصر نسج اللُّحمة والسَّدى ؟»[77].

تلك هي المعضلة التي تتحدى المثقف العربي في زماننا ولا يدري حتى هذه الساعة كيف يحلها[78]. ولهذا يسعى مفكرنا إلى الوصول إلى حل يؤدي بمصر خاصة ، وبالوطن العربي عامة ، إلى بعث جديد نواكب به العصر وفكره وحضارته دون أن نفقد هويتنا التاريخية[79]. ولهذا نراه يصف هذه المشكلة بأنها أم المشكلات في حياتنا الثقافية : « ولستُ أتردد لحظة حين أقرر بأن أم المشكلات الثقافية الراهنة هي محاولة الكشف عن صيغة لحياتنا الفكرية والعملية ، تجمع لنا في طيها طرفين ، إذ تحافظ لنا على خصائصنا العربية الأصيلة ، وفي الوقت نفسه تفتح لنا الأبواب على مصاريعها لنستقبل في رحابة صدر أسس الحضارة العصرية كما يحياها اليوم روادها . . »[80]. وهو يطلق عليها أحياناً إسم « مشكلة الأصالة والمعاصرة » ـ وربما كان هو أول مَنْ استخدم هذين المصطلحين ـ ويصف قضية الجمع بين أصالتنا وضرورة معايشتنا لعصرنا بأنها كانت أهم ما تعرض له من اهتمامات بالتفكير والكتابة إذا ما استعرض حياته الفكرية من أولها إلى آخرها . .[81]. فهذه القضية التي تشغله ـ قضية الدمج بين الأصالة والمعاصرة ـ هي التي سوف تشكل لنا « المسلم الجديد »

الذي يكون مسلماً يؤدي فرائض الدين ويقوم بأركانه ثم « يسعى إلى قوة العلم في أحدث صوره ، يسعى إليه من أبوابه ، ومن نوافذه ، ومن كل ثقب ابرة يوصله إلى تلك القوة . . »[82]. وكانت هذه المشكلة هي السؤال الكبير الذي طرحه أستاذنا في مقدمة كتابه « تجديد الفكر العربي » ـ كيف نوائم بين ذلك الفكر الوافد الذي بغيره يفلت منا عصرنا أو نفلت منه ، وبين تراثنا الذي بغيره تفلت منا عروبتنا أو نفلت منها . . ؟! إنه لمحال أن يكون الطريق إلى هذه المواءمة هو أن نضع المنقول والأصيل في تجاور بحيث نشير بأصابعنا إلى رفوفنا فنقول : هذا شكسبير قائم إلى جوار أبي العلاء ـ فكيف إذن يكون الطريق ؟ كيف السبيل إلى ثقافة موحدة متسعة يعيشها مثقف حي في عصرنا هذا بحيث يندمج فيها المنقول والأصيل في نظرة واحدة؟![83] وفي استطاعتنا أن نقول إنَّ جهوده لا في « تجديد الفكر العربي » ولا في « المعقول واللامعقول » ـ وحدها بل في كل ما كتبه قبل ذلك وما كتبه بعد ذلك . إنما استهدفت الإجابة عن هذا السؤال الكبير الذي فرض نفسه علينا طوال أمد ليس بقريب[84]، فقد فرضت هذه المشكلة نفسها على مثقفي العالم العربي منذ اللحظة التي شعر فيها هؤلاء بوجود ثقافة ذات طابع عالمي تجتاح الجو الفكري للبلاد العربية ، ويتعين تحديد علاقاتها بالثقافة الموروثة عن الأسلاف[85]. وإنْ شئنا تحديداً أكثر قلنا إنها المشكلة التي أصبحت تمثل قطب الرحى في نهضتنا الحديثة منذ

(77) المعقول واللامعقول ص ٧
(78) هموم المثقفين ص ١٣
(79) قصة نفس ص ٢٠٢
(80) ثقافتنا في مواجهة العصر ص ٥٤
(81) قصة عقل ص ٢٢٢
(82) عن الحرية أتحدث ص ٨٥
(83) « تجديد الفكر العربي » ص ٦
(84) المرجع نفسه ص ١٠
(85) د . فؤاد زكريا « تجديد الفكر العربي في الميزان » ص ٩٩ من الكتاب التذكاري السالف الذكر مطابع دار الوطن بالكويت عام ١٩٨٧ .

جاءت الحملة الفرنسية على مصر ووصلت شواطئ الاسكندرية عام ١٧٩٨ - أي قبيل فاتحة القرن التاسع عشر بسنتين - وكان مع الحملة جماعة من العلماء الفرنسيين المتخصصين في ميادين علمية مختلفة ، فكان مما صنعه أولئك العلماء أن استدعوا علماء الأزهر الشريف - جماعة بعد جماعة ، ليطلعوهم على عجائب العلوم الجديدة ، من ذلك ، مثلاً ، أن يوقفوهم صفاً مشتبكي الأيدي جاراً مع جاره ، ثم يمسون الواقف في أول الصف بسلك مكهرب ، فتسري رعدة الكهرباء في جميعهم ، فأما هم فيأخذهم العجب ، وأما العلماء الفرنسيون فيأخذهم الضحك ! ولقد حدث يوماً أن اغتاظ من تلك الألاعيب الصبيانية أحد الشيوخ فقال لهم ما معناه : هل في علمكم الجديد ما يجعل إنساناً موجوداً هنا وموجوداً في بلاد المغرب في وقت واحد ؟! فأجابوا بقولهم أن ليس في علومهم ذلك لأنه محال ، فرد هو قائلاً : لكن ذلك ممكن في علومنا الروحانية[٨٦] .

وكان هذه الحادثة التاريخية قد رسمت بوضوح ناصع حجم المشكلة الثقافية التي نعانيها : حدودها وأبعادها . كما كشفت عن ثلاثة حلول مازال لها أنصارها حتى هذه الساعة : فريق استمر - كالشيخ الذي أسلفنا ذكره - يرفض ثقافة الغرب مكتفياً بأن يملأ أوعيته من كتب التراث فكان أصيلاً لكنه غير معاصر إذ أنه غض النظر عن العصر بكل ما يضطرب به من قضايا ومشكلات فكرية ، ومع هذه الجماعة تذهب عامة الناس من غير المثقفين ، وفريق آخر - وإن كان قلة قليلة - لم يجد بأساً في أن نمحو صفحتنا محواً لنملأها بثقافة العصر وحده كما هي معروفة في مصادرها ، بغير تحريف ولا تعديل ، وهكذا كان هذا الفريق معاصراً يعيش قضايا العصر لكنه غير أصيل لا يرتبط بجذوره الثقافية الأولى . بقي فريق ثالث اهتم بتراثه اهتماماً واضحاً ثم راح يطوّع فكر العصر بعض التطويع فاستكان له ولو إلى حين ، وفي رحاب هذا الفريق تقع الكثرة الغالبة من أعلام الأدب والفكر في تاريخنا الحديث : محمد عبده ، ولطفي السيد ، والعقاد ، وطه حسين ، وتوفيق الحكيم وزكي نجيب محمود . . الخ وغيرهم مما يزدان بهم مسار نهضتنا ، كما سبق أن ذكرنا بالتفصيل - على اختلاف نزعاتهم وأذواقهم - لم يرفضوا العصر ، لكنهم حاولوا أن يصوغوه في قوالب الثقافة العربية الأصيلة ، مع تفاوت بينهم في درجة النجاح ومع هؤلاء القادة يذهب معظم المثقفين[٨٧] .

ولقد ركّز هذا الفريق الثالث في حركته الشاملة التي استهدفت النهوض بالحياة الثقافية العربية لكي تواكب العصر من ناحية وترتبط بهويتنا التاريخية من ناحية أخرى ويركّز خلاصة دعوته في فكرتين أساسيتين هما « الحرية » و« التعقل » ، وهما في الواقع وجهان لحقيقة واحدة أما الحرية فلا تكون إلا من قيد ، والقيد الذي كان قائماً عندئذ ، بل القيد الذي أخذ يزداد صلابة على مر القرون التي سادها الحكم التركي هو قيد الجهل والخرافة في فهم الناس للظواهر والأحداث ، وهو أيضاً قيد النص المنقول الذي يفرض نفسه على الدارسين فرضاً بحيث لا يكون أمام هؤلاء الدارسين من منافذ الفكر المستقل إلا أن يعلقوا على النص بشروح ، ثم على الشروح بشروح . . وهلم جراً . وهي نفسها الحالة التي جاءت النهضة الأوروبية لتجدها جاثمة على عقول الدارسين - فكان التخلص منها والخروج عليها هو نفسه معنى النهضة ولبها .

(٨٦) « عن الحرية أتحدث » ص ١٤٩
(٨٧) قارن مثلاً : « ثقافتنا في مواجهة العصر » ، ص ١٥ وما بعدها .

وأما « التعقيل » فهو أن نجعل احتكامنا إلى العقل دون النزوة والهوى ـ وإلا وقعنا مرة أخرى عبيداً لسطوة العاطفة والانفعالات ـ وإذا قلنا « العقل » فقد قلنا أحد أمرين ، أو الأمرين معاً ، فإما أن يستند الإنسان في أحكامه إلى شواهد الحس والتجربة ، وذلك إذا كان موضوع البحث ظاهرة خارجية من ظواهر الطبيعة والمجتمع ، أو أن يستند الانسان في أحكامه إلى سلامة الاستدلال في استخراج تلك الأحكام من مقدماتها ؛ وذلك حين يكون موضوع البحث فكرة نظرية ، وقد يجتمع الطريقان معاً في بحث واحد بعينه ، فنجمع شواهد من تجاربنا أولا ، ثم نكوّن فكرة نظرية نستدل منها إلى ما يسعنا من نتائج ـ وذلك هو سبيل العقل[88] .

على أن الفكرتين ـ فكرة الحرية وفكرة التعقيل ـ مكملتان إحداهما للأخرى ، لأنك إذا تحررت من قيود الجهل والوهم والخرافة ؛ كنت بمثابة من قطع من الطريق نصفه السلبي ، وبقي عليه أن يقطع النصف الآخر بعمل إيجابي يؤديه ، كالسجين تخرجه من محبسه ، فلا يكون هذا وحده كافياً لرسم الطريق الذي يسلكه بعد ذلك ، وكذلك التحرر من خرافة قد يقع في خرافة أخرى ، ولهذا كان لابد لتكملة الطريق على الوجه الصحيح أن تكون أمام المتحرر بعد تحرره خطة مرسومة يهتدي بها ، وما تلك الخطة الهادية إلا خطة « العقل » في طريق سيره ، ومعنى ذلك أن النهضة الثقافية التي جاءت بالدعوة إلى الحرية والتعقيل قد كفلت أمامنا سواء السبيل بنصفيها السلبي والايجابي معاً . . !

ولا شك أن العلوم المختلفة من طبيعة وكيمياء وطب وهندسة وغيرها ، من شأنها أن تكفل « التحرر » من الخرافة ، كما تكفل « تعقيل » السير إلى الهدف الذي تريده ، ومن هنا جاء اهتمام مفكرنا الكبير بالعلم ومناهجه ، والتصدي بكل جهد ممكن لإشاعة التفكير العلمي في كل ما يتعلق بالطبيعة وظواهرها ، ولعل كتبه الأكاديمية كلها ليست سوى لبنات في هذا الصرح ، هكذا كانت أهداف « خرافة الميتافيزيقا » ، و « نحو فلسفة علمية » ، و « المنطق الوضعي » ، بجزئيه ، الذي أعلن خطته في مقدمته بكل وضوح « أنا مؤمن بالعلم ، كافر بهذا اللغو الذي لا يجدي على أصحابه ، ولا على الناس شيئاً ، وعندي أن الأمة تأخذ بنصيب من المدنية يكثر أو يقل بمقدار ما تأخذ بنصيب من العلم ومنهجه . . »[89] .

كان اهتمامه بالعلوم المختلفة نتيجة منطقية لاهتمامه « بالحرية والعقل » معاً ـ وهما الدعامتان الأساسيتان لنهضتنا الحديثة ـ وهو بذلك إنما يكمل الشوط الطويل الذي قطعه المفكرون التنويريون منذ عصر رفاعة الطهطاوي حتى الآن .

إسهامات خاصة :

إذا ما تساءلنا عن الإسهامات الخاصة التي قدمها زكي نجيب محمود في سبيل نهضتنا الثقافية ـ كان الجواب : إنها كثيرة ، لقد أكمل في بعضها الدعوة الى المفاهيم التي كانت تتبلور في مسار النهضة السابق ، ولا سيما فكرتي « الحرية » ، و « العقل » . لكنه هنا كان أكثر تحديداً ، ولهذا فاننا نراه لا يكتفي باستخدام هاتين الفكرتين أو الدعوة إليهما ، وإنما يأخذ نفسه بتحديد كل لفظ يريد أن يستخدمه ويطلب من الآخرين أن يفعلوا ذلك ؛ فهو يتشدد في الشروط المفروضة على المتكلم الجاد

(٨٨) من زاوية فلسفية ص ٦ وأيضاً ، فلسفة وفن ، ص ٣ ـ ٤ وانظر أيضاً « قشور ولباب » ص ١٤٤ ـ ١٤٩ .
(٨٩) « المنطق الوضعي » الجزء الأول ـ مكتبة الانجلو المصرية ١٩٥١ .

اذا نطق بعبارة أراد بها انتقال فكرة من رأسه الى رؤوس الآخرين[٩٠].

واذا كانت الدعوة الى الدقة في تحديد المعاني هي أهم الهموم التي حملها هذا المفكر طوال ما يزيد على نصف قرن ، فقد كان يشعر أن من أوجب واجباته على نفسه أن يتوخى هو مثل هذه الدقة التي يدعو اليها الناس[٩١].

ولهذا ليس ثمة ما يدهشنا عندما نجده في بداية حديثه عن الحرية يتساءل « ما المقصود بالحرية » ؟ . تلك الكلمة التي ترددت على أقلام الكتاب وألسنة الخطباء والمتحدثين منذ أواخر القرن الماضي . . . ثم يروح يضرب بمبضع التشريح في هذه الفكرة ليستخرج معانيها المختلفة التي أخذت تزداد مع الأيام اتساعاً وعمقاً . فقد بدأت وهي تتضمن المساواة بين المواطنين « بحيث يكون للمواطنين حق الشورى في أمور بلادهم » ثم إذا جاء المستعمر البريطاني تحول معنى « الحرية السياسية » ليصبح تحرراً من المستعمر ؛ وظلت هذه القضية هي الشغل الشاغل الى أن عبت بها النفوس فتفجرت ثورة ١٩١٩ ، فأخذ معنى الحرية يتعمق فلم يعد فقط التحرر من المستعمر بل أصبحنا نتحدث عن « حرية الاقتصاد الوطني » ، و « حرية المرأة » ، وحرية الفنان والأديب . . الخ وهكذا أخذ تيار الحريات يتصاعد قوة وتنوعا الى أن جاءت ثورة ١٩٥٢ ، ففتحت أبواباً واسعة لحريات اجتماعية : تحرر الفلاح من تسلط صاحب الأرض ، وتحرر العامل من تحكم صاحب العمل . . الخ[٩٢].

لكن أحداً ، طوال هذا التاريخ ، لم يضع « هذه الحريات » على مائدة التشريح ، وإنما ترك التحليل العقلي لزكي نجيب محمود المنطقي ، لينظر نظرة فاحصة مدققة في تلك الحريات بكل فروعها ليكشف لنا عن حقيقة لها خطرها ، وهي أن أهدافنا السابقة من تلك الحريات كانت تنحصر في الجانب السلبي وحده بمعنى أن تكون المطالبة القومية مقصورة على « التحرر » من قيود تكبلها في هذا الميدان أو ذاك : كالتحرر من الاحتلال البريطاني ، وتحرر المرأة من طغيان الرجل وتحرر العامل الزراعي من استبداد مالك الأرض ، وتحرر العامل الصناعي من تحكم صاحب رأس المال ، وتحكم كذا من كيت . . وبعبارة أخرى أوشكت كل جهودنا المبذولة طلبا للحرية أن تنحصر في تحطيم الأغلال والقيود ، وهو أمر واجب ومطلوب ، غير أن التحرر ليس سوى جانب واحد فقط من الحرية هو « الجانب السلبي » ذلك أنه في حقيقته لا يزيد على أن يفتح باب السجن لينطلق السجين حراً » ، أي أنه لم يعد مغلول الحركة مقيد الخطى . ولكن ماذا بعد ذلك ؟ ماذا « يصنع » ليحيا ؟ .

ها هنا تبدأ الحرية بمعناها الايجابي الذي لا بد فيه من « قدرة » الإنسان على أداء عمل ، ولا قدرة في أي ميدان إلا لمَنْ عرف حقيقة ذلك الميدان وما يتعلق به ـ إننا نريد « حرية الذين يعملون »[٩٣].

وهكذا ربط مفكرنا ربطا وثيقا بين الحرية بمعناها الإيجابي ، وقدرة الانسان على أداء عمل معين « يعرف » كيف يقوم به ، فالجانب الأيجابي من الحرية والمعرفة

(٩٠) من مقدمة الطبعة الأولى لكتابه « موقف من الميتافيزيقا » ، ط ٢ عام ١٩٨٣ دار الشروق .
(٩١) « كلمة في مواجهة العصر » ص ١٩٣
(٩٢) « قيم من التراث » ص ٢٢١
(٩٣) هذا عنوان مقالة عن الحرية وتعيدها في كتابه « قيم من التراث » .

وجهان لعملة واحدة . إنَّ الطفل الذي يفتقر بقلم وورقة بعد بكاه عنيد « حر » في أن يخط بالقلم ما يشاء . والفنان « حر » في إقامة بنائه اللوني على اللوحة ، لكن ما أبعد الفرق بين حرية وحرية ! لقد أزيلت الموانع التي كانت تحول دون حصول الطفل على ورقة وقلم ، فلما بلغ مراده كان حرا ، وانطلقت تلك الحرية المجنونة « تشخبط » الخطوط على الورق بلا هدف . وأما الفنان العارف بأسرار فنه ، فقد استطاع بحريته « المقيدة » بقواعد الفن وأصوله أن يُبدع ما قد يضاف الى كنوز الجمال . واذن فالتحرر هو الجانب السلبي من الحرية ، أما الجانب الايجابي فهو يرتبط بالعلم والمعرفة ، ومن هنا كان حق الحرية بمعناها الايجابي المنتج مقصوراً على أولئك الذين يعلمون !

أما الفكرة الثانية ـ « فكرة العقل » ـ فقد وقف مفكرنا عندها طويلا لما لها من أهمية في بناء حياتنا الثقافية : « فاذا كانت الحرية في جانبها السلبي تعني « التحرر » من القيود ، فانها في جانبها الايجابي تعني البناء ، وذلك يحتاج الى خطة مرسومة يهتدى بها مَنْ تحرر من القيود ، وهذه الخطة الهادفة هي التي يرسمها « العقل » . .[94] فما هو هذا العقل ؟ . مهما اختلفت تعريفات الناس للفظة « عقل » فانهم في عصرنا الراهن على الأقل متفقون على إبعاد معنى لا يجوز أبداً أن ينصرف إليه مفكر واحد وهو المعنى الذي يتصور أن ثمة في عالم الكائنات كائناً مستقلا بذاته قائماً برأسه اسمه « عقل » ، كما يشير اسم « هملايا » « مثلا » الى جبل معلوم . بل إن العقل اسم يطلق على فعل من نمط ذي خصائص يمكن تحديدها وتمييزها ، والفعل ضرب من النشاط يعالج به الانسان الأشياء على وجه معين[95] .

واذا كان العقل فعلا فاننا نستطيع تحديده على النحو التالي : « العقل حركة انتقالية تبدأ سيرها من شواهد وبينات ومقدمات ، وينتهي عند نتيجة تتولد مما بدأ منه . فليس عقلا ذلك الذي يدرك ما يدركه بلمحة مباشرة أو بلمعة (كما يقولون) لأن أمثال هذه الادراكات المباشرة لها أسماء أخرى ، وطبائع اخرى . أما العقل فادراكه غير مباشر لأنه قدرة استدلالية ، ومعنى ذلك أنه يتضمن قيام طرفين : طرف نبدأ منه ، وطرف آخر هو النتيجة التي تنتهي إليها . .[96] » . والعقل حر في إختيار الطرف الأول الذي يبدأ منه ، ولكنه إذا ما حدد لنفسه نقطة البدء لم تعد له بعد ذلك حرية النتائج ، لأن هذه النتائج تلزم بالضرورة عن نقطة الابتداء[97] .

« على أن للعقل طريقين اثنين ، لا ثالث لهما ، يلتزم مايها هذا الطريق أو ذاك ، بحسب الموضوع الذي يفكر فيه ، أما أحدهما فهو الطريق الذي يجعل نقطة ابتدائه كلمات بعينها ، أما الآخر فهو الطريق الذي يجعل نقطة إبتدائه معطيات تعطاها حواسنا الظاهرة . .[98] . في الحالة الأولى يجد العقل أمامه عبارة مركبة من كلمات أو رموز الرياضة ، فيصب عليها عمله الفكري . وليس أمامه إلا أن يستخرج من تلك العبارة مضامينها التي تكمن في مفهومات رموزها . إن العقل في هذه الحالة لا يتبرع بفكرة من عنده ، بل مهمته أن يفض الأغلفة التي تستر المعاني داخل رموزها ، فكما أنك إذا وضعت في

---

(٩٤) في مفترق الطرق ص ٣٢٠
(٩٥) تجديد الفكر العربي ص ٣٠٩
(٩٦) ـ « من القرية الحدث » ـ ص ٢٠
(٩٧) ـ المرجع نفسه في الصفحة نفسها .
(٩٨) « في مفترق الطرق » ص ٣٢١

طاحونة الغلال قمحاً ، لم يخرج لك إلا دقيق القمح ، واذا وضعت في عصارة الخضر والفاكهة عنبا لم يخرج لك منه إلا عصير العنب ، كذلك الحال في تركيبات اللفظ أو الرمز تكمن فيها معان ثم يأتي التفكير العقلي ليستخرج تلك الكوامن فيأخذ ما يريد ويرفض مالا حاجة لنا به ، والتفكير الرياضي كله هو من هذا القبيل ،[٩٩] وذلك أول الطريقين ، أما الطريق الثاني فهو حين لا يكون ما بين أيدينا إلا مركبات من ألفاظ ورموز ، بل « معطيات » تلقتها حواسنا من مصادرها . وفي هذه الحالة يكون طريق العقل مختلفاً عن طريقه في الحالة الأولى ، ذلك لأن عمله هنا هو محاولة الكشف عن الروابط القائمة بين مجموعة الأشياء التي رأيناها أو سمعناها أو أدركناها بأية حاسة أخرى من حواسنا ، فافرض مثلا أن السماء تمطر ، فكل الذي تراه قطرات ماء ، ثم تبدأ في الكشف عن الصلة بين هذه القطرات وبقية المحسوسات ، كأن ترى العلاقة بينها وبين درجة الحرارة ، وبينها وبين درجة الرطوبة ، وبينها وبين درجة ضغط الهواء ، وبينها وبين اتجاه الريح .. الخ فاذا كشفنا عن تلك الروابط كنا أمام ما يفسر المطر تفسيراً عقلياً[٩٩] . .

العقل اذن فاعلية تبدأ من بداية معينة : تعتصر الرموز اذا كانت البداية فكرة رياضية لتقول إنها تنتج كذا وكذا ، أو تبدأ من وقائع حسية فتربط بينها وبين وقائع أخرى لتستخرج لنا ما نسميه بالقوانين .

ويستحيل على العملية العقلية - كائنة ما كانت مادتها - أن تتحرك قيد شعرة إلا إذا كانت بين أيدينا « نقطة الابتداء » التي منها نسير ، وقد تكون نقطه الابتداء هذه « وقائع » ، وقد تكون « فروضاً » - فان كانت الأولى كانت العملية العقلية من الضرب السائد في علوم الطبيعة ، واذا كانت الثانية كانت من الضرب السائد في علوم الرياضة ، ولا ثالث لهذين الضربين في عمليات الفكر ، فمهما تنوعت موضوعات البحث ، ألفيتها - بعد شيء من التحليل - إما منتمية الى النوع الذي يبنى على الحقائق الواقعة ، وإما منتمية الى النوع الذي يُبنى على الفروض[١٠١] .

وهكذا نصل الى ثنائية « المبدأ » أو ثنائية نقطة البداية[١٠٢] - التي قد تبدأ فيها من وقائع الطبيعة ، وهو ما تمثله مجموعة العلوم الطبيعية ، كما ذكرنا ، وقد تبدأ من « فروض » كالرياضة : فتكون مبادىء مختارة ليس فيها إلزام لأحد من غير أصحابها فقد يفرض الرياضي أن المكان مستو ثم يبني النتائج على فرضه هذا ، أو قد يفرض أن للمكان كُرّى ثم يستنبط ، أو أن المكان أسطواني - وهكذا[١٠٣] .

غير أنه اذا كانت الرياضة هي المثل الكلاسيكي للبداية التي تبدأ من فروض ، أو مبادىء مختارة ، فان الديانات المختلفة مثل آخر للنسقات الفكرية التي تُبنى على « مبادىء » ، فكل منها يضع كتابه أمامه « مبدأ » يسير منه ويستنبط ، بحيث تكون الأحكام الفقهية في

(٩٩) في مفترق الطرق ص ٣٢٢

(١٠٠) المرجع نفسه ص ٣٢٣

(١٠١) - في مفترق الطرق ص ٣٢٣

(١٠٢) - كلمة « مبدأ » هنا ليست لها أية دلالة أخلاقية وإنما نقصد بها انطلاقها الشعوري من حيث هي لفظة « ابتداء » .

(١٠٣) - تجديد الفكر العربي ص ١٩٣ .

كل دين صوابا بالنسبة الى نص كتابها(١٠٤) . وهنا نلفت النظر الى نقطة هامة وخطيرة : وهي أن المنظومات الفكرية المختلفة ، وإن تكن كل منها مستقلة عن الأخرين في صواب أحكامها أو خطأ تلك الأحكام ، أعني أن كلا منها اذا استشهد بصواب حكم معين فمرجعه هو مبدؤه ، لا مبدأ المنظومة الأخرى ، الا أننا نستطيع المفاضلة بين هذه المنظومات الكثيرة المتجاورة على أساس ما تؤديه كل منها للحياة الانسانية من سعادة أو من تسام أو غير ذلك ، فالأمر هنا شبيه بأن ترى بيوتا متجاورة ، لكل منها أساسه الذي أقيم عليه ، ولكل منها أجزاؤه الداخلية التي بنيت على ذلك الأساس ، فلا يكون بيت منها حجة على بيت آخر ، فقد يهدم أحدها لضعف أساسه ، بينما يبقى الآخر بقوة أساسه ، لكن استقلال هذه البيوت المتجاورة بعضها عن بعض لا يمنع من المفاضلة بينها من ناحية ما تؤديه في حياة ساكنيها(١٠٥) .

ضربنا مثلين للمبادىء المفروضة نختارها ليبدأ منها العقل سيره ، هما « العلوم الرياضية » ، و « الديانات الدينية » . ونستطيع أن نسوق مثلا ثالثا من الفكر السياسي ، فها هنا كذلك نجد النظرية السياسية تبدأ من « مبدأ » معين تقيم عليها بناءها كله ، خذ مثلا فيلسوفين انجليزيين هما « هوبز » و « لوك » الأول يقيم نظريته السياسية على أساس أن حق الحكم للأقوى ، وعلى ، الأقوى إذا ظفر بالسلطان لم يعد من حق الشعب المحكوم أن يقبله أو أن يعترض عليه . أما الثاني فيقيم نظريته السياسية على أساس أن حق الحكم لمن يختاره الشعب ، وبذلك يكون للشعب حق إقالة الحاكم إذا انحرف عما أرادوه من أجله . من المبدأ الأول ننتهي الى حكم الفرد المستبد ، ومن المبدأ الثاني ننتهي الى حكم الشعب لنفسه . وهكذا نجد أنفسنا أمام منظومتين فكريتين كل منها ترتكز على ركيزة ، وكل منها يحكم على نتائجها بالصواب أو الخطأ بحسب طريقة استنباطها من مبادئها ، فكيف نفاضل بينهما إذا أردنا أن نختار لأنفسنا إحداها دون الأخرى ؟ اننا لا نفاضل بينهما على أساس صواب إحداهما وخطأ الأخرى ، لأن كلا منهما قد تكون صحيحة الأجزاء ما دامت هذه الأجزاء مستنبطة استنباطاً سليماً من المنبع ، بعبارة أخرى قد تكون كلتا المنظومتين صواباً على ما بين تفصيلاتهما من اختلاف بعيد ، لسنا نفاضل بينهما على أساس الصواب والخطأ لأن كلا منهما مبنية على « مبدأ » ، والمبدأ « فرض » والفرض لا يوصف بصواب أو خطأ ، وانما تكون المفاضلة على أساس النفع للانسان في حياته . . وقل مثل ذلك في جميع المذاهب الفلسفية الأخرى(١٠٦) .

---

(١٠٤) ـ قد يعترض معترض قائلا : كيف يمكن أن تكون البديهيات المنطقة كنقطة للنسق الرياضي العقلي ، في حين أن البداية في أي نسق بداية بحدسية أو عقلية أو قبلية ، أعني « غير عقلية » ؟ . . لكن صاحب الاعتراض يغفل النقطة الهامة في الموضوع ، تدور العقل هنا يبدأ من « نقطة معينة » ، سواء جاءت من طريق القلب أو الوجدان أو الوحي أو الغريزة ، ثم يستخرج منها ما تؤدي إليه من نتائج ، أو يحصر المقدمات كما تحصر عقود الحب ، وذلك « علوم الدين » ، لا الدين نفسه ، وسوف نعود الى الحديث عنها بعد قليل ـ وفي إستطاعتك أن تقول الشيء نفسه عن العلوم الرياضية ، الطريقة السير من البداية الى النتائج هي الفاعلية العقلية ، لكن البداية كيف تكون . . ؟ سترشد ، « النقطة ما لا طول له ولا عرض » . . . الخ لكن هذه كلمات تحتاج هي نفسها الى تعريف [illegible] الى كلمات جديدة ثم الى كلمات أخرى ثالثة ورابعة وهكذا الى أن نصل الى ما يسمى « باللامعرفات » . . Indefinables . . إذ يستحيل أن أسير الى ما لا نهاية ، وهكذا تكون البداية في الرياضة هي بدورها بداية غير عقلية بمعنى ما . الى مثل ذلك في سائر الاستخدامات لكلمة عقل في حياتنا اليومية أو الاجتماعية أو السياسية . . . الخ وحتى المعنى اللغوي الذي يأتي به [illegible] في عمليات الانتقال بحيث تؤدي كل خطوة الى الأخرى ، فإذا كان العقل هو ذلك النمط من أنماط السلوك الذي يبدأ من خط بعينه وهو الطريق المؤدية الى هدف أريد بلوغه ، فليس الهدف المختار في ذاته « عقلا » ، لأنه وليد الرغبة وحدها ، وليست النقطة التي أبدأ منها السير على الطريق « عقلا » ، لأنها مبدأ مفروض ، أما العقل بمعناه الدقيق فهو وساطة الذهنية برسم الخطوات الواصلة بين هذا المبدأ المفروض من جهة ، وذلك الهدف المطلوب من جهة أخرى « أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي » ، ص ٢١ ، وانظر أيضا « ثقافتنا في مواجهة العصر » ص ١٩٢ .

(١٠٥) ـ تجديد الفكر العربي ص ١٩٤ .

(١٠٦) ـ « تجديد الفكر العربي » ـ ص ١٩٦ .

العقل ، إذن ، فاعلية أو نشاط نسير به من أ الى ب ، وقد تكون « أ » معطيات الحس ، و « ب » هي القوانين أو أدوات الربط بين الظواهر الطبيعية ، وذلك هو طريق العلم الطبيعي ، وقد تكون « أ » بداية مفترضة هي الرموز الرياضية أو هي « النصوص الدينية » أو « النظريات السياسية » ، أو المبادىء النظرية في المذاهب الفلسفية المختلفة .. الخ ويكون أساس المفاضلة بينها هو مدى نفعها لحياة الانسان .

غير أننا إذا نظرنا بهذه الفاعلية « العقلية » الى أمور الحياة والثقافة معاً ، كنا كمن يسأل عند كل موضوع مطروح : هل الخطوة الفلانية إذا خطوناها بلغنا الأهداف ؟ ! وهذه النظرة تستتبع صفات فرعية كثيرة تنتج عنها كما تنتج الثمرات من شجراتها ، وهذه الصفات تشكل ما نسميه « بالنظرة العقلية » أو الوقفة العاقلة ـ ويمكن تلخيصها فيما يلي :ـ

١ ـ أولى هذه الصفات ـ وهي نفسها نتائج نابعة من ذلك المبدأ العقلاني أن تتحدد الاشياء بنسبها الصحيحة بعضها من بعض ، فيبدو الكبير كبيراً كما هو والتافه تافها كما هو ، فقد تهتم الدولة المتحضرة بمسألة علمية تريد لها أن تستقر في أذهان الناس ، ولكنها تتغاضى عن توافه السلوك التي ربما اختارها هذا الرجل أو ذاك .

٢ ـ ومن النتائج التي تترتب على الوقفة العاقلة أيضا ايثار الآجل على العاجل إذ كان في العاجل خير قليل قد يعقبه شر كثير ، أو كان في الآجل خير كثير قد يسبقه شيء من ألم التضحية .

٣ ـ ومن أبرز جوانب النظرة العقلية ، وأكثرها أهمية بالنسبة لنا ، أن نُردَّ الظواهر الى أسبابها الطبيعية ، فلا يفسر المرض ، مثلا ، الا بالجراثيم التي أحدثته ، ولا يعلل سقوط المطر إلا بظروف المناخ ، وهكذا . ويترتب على هذا الربط السببي الصحيح أن نلتمس للأشياء أسبابها الطبيعية كذلك . فاذا أردنا غلالا زرعنا لنحصدها ، واذا أردنا قتالا حملنا له السلاح بمران واقتدار[١٠٧] . ومن هنا كان السحر ، مثلاً ، هو الضد المباشر للنظرة العقلية. إنه انه «اللا معقول » ذلك لأن السحر يعلل الأحداث بغير أسبابها الطبيعية ، فاذا كانت علة المطر الطبيعية ، مثلا ، هي مقدار ما يتكثف في الهواء من بخار الماء جعلها الساحر ورقة يكتب عليها أحرفا يختارها أو عبارات يزعم لها القدرة على إنزال المطر ، واذا كانت علة الشفاء من مرض معين هو أن تزال الجراثيم التي تحدثه كانت هذه العلة عند الساحر « عفريتا » يسكن الجسد العليل ، والشفاء من المرض انما يكون بطرد هذا العفريت بأقوال تقال ، وبخور يعطر جو المكان ، ويطهره من الكائنات الشيطانية العابثة بأجساد الناس .. وهكذا[١٠٨] .

٤ ـ والنظرة العقلية تنظر الى الواقع كما هو لتحوره الى واقع جديد اذا أرادت ، دون أن تقيم بينها وبين الواقع حائلا تنسجه الأوهام ، ثم سرعان ما تنسى أنه أوهام ، فاذا كان البدائي يخلق لنفسه الخرافة لينظر بمنظارها الى واقع الدنيا ، فإن المتحضر هو الذي يواجه تلك الوقائع كما تبدو لبصره وسمعه .

٥ ـ على أن أبرز ما تتميز به النظرة العقلية الى الكون هو حب الانسان للمعرفة حيث يلمّ بأسرار البيت الذي

(١٠٧) ـ « المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري » ص ٣٧
(١٠٨) ـ « ثقافتنا في مواجهة العصر » ص ١٩٨ ـ ١٩٩ وانظر أيضا « أزمة التطور الحضاري » ص ٦١ ـ ٦٢

هو ساكنه ، فالعقلاني في نظرته ذو نهم نحو معرفة الحقائق والطبائع والعلل ، ولا يصده عن ذلك شيء من التحريم الذي يفرضه البدائيون على أنفسهم .

أيكون غريباً بعد ذلك أن نقول ان « سلطان العقل هو مدار القياس لدرجة الحضارة ؟ فقل لي كم عقلت أمة في تدبير أمورها ، أقل لك كم صعدت في مدارج التحضر . . (١٠٩) . فالعقلانية في وجهة النظر هي التي تراها ماثلة في كل حضارة مهما اختلف لونها ، ولا تراها في أي جماعة بدائية مهما تعددت بعد ذلك صفاتها ، فلربما اتجهت النظرة العقلية نحو الأخطار المجردة تنظمها وتنسقها في ترتيب هرمي يضع الأهم منها فوق الأخص ، كما حدث عند اليونان الأقدمين أو ربما إتجهت نحو تحليل ما نزل به الوحي من تشريع ، كما حدث للعرب الأولين ، أو إتجهت نحو ظواهر الطبيعة تستخرج قوانينها النظرية كما حدث لأوربا في عصورها الحديثة ، أو اتجهت نحو تجسيد تلك القوانين العلمية النظرية في أجهزة يديرها الانسان أو تدير نفسها بنفسها كما يحدث لعصرنا القائم (١١٠)

على ضوء هذا الذي أسلفناه نستدير الى عصرنا وحضارته ، إنه ليس بدعا يشذ من القاعدة التي سارت عليها العصور ، فالحضارة فيه ما زالت قائمة على نفس الأساس الذي قامت عليه حضارات السالفين والأساس هو « العقل » . . ونسأل بعد ذلك أين تقف الأمة العربية اليوم من المسيرة الحضارية ؟ . . . « وأجيب بجواب يختلط فيه قليل من الأسى وكثير من الأمل - الأسى للهوة اللاعقلية العميقة التي لا تزال تتخبط في ظلامها ، والأمل في جيل جديد أراه على الطريق الى اللاعقليه العلمية وضياتها . . (١١١) .

على أننا لا نستطيع أن نغادر هذا الجزء الهام ، مع مافيه من جوانب عقلية قيمة . قبل أن نشير الى مسألة قد نختلف فيها مع أستاذنا الكبير وهي « المفاضلة » بين المذاهب الفلسفية على أساس نفعها ، ذلك لأن كلمة « النفع » منذ البداية كلمة غامضة وتثير أسئلة كثيرة : ما هو للمذهب « النافع » وبأي معنى ؟ ومتى يكون كذلك ؟ ألا يمكن أن يكون المذهب « غير نافع » الآن ثم يتضح أنه « نافع » بعد عشرات السنين ؟ ! ألم يجد فلاسفة النهضة ، مثلا ، أفكاراً نافعة عند فلاسفة اليونان . ؟ !

ثم ألا يجوز لنا أن ننقد المذاهب الفلسفية من منظور غير المنظور النفعي ؟ ألم يستعرض أرسطو ، مثلا ، في كتابه « الميتافيزيقا » الفلاسفة السابقين عليه من طاليس حتى أفلاطون ناقداً كل فيلسوف على حده من منظور عقلي لا علاقة له بالمنفعة ؟ !

ثم ألا يمكن أن يكون « نقد » فلسفة ما ، أو تفنيد مذهب معين لا يعني سوى أن المبدأ الذي يرتكز عليه قد أصبح عاملاً ساعداً ، أو عنصرا مسلسلا في الفلسفة التي تليها ، وهكذا تسير المذاهب الفلسفية يعقب بعضها بعضا في تطور جدلي تتناثر قشرتها الخارجية ، ويبقى مبدؤها ليصبح عنصراً مكوناً في مذهب أعلى . ؟ (١١٢)

ألم يقل هيجل إن « الفلسفة » كل متصل تدفعه ضرورة داخلية ، فكل فلسفة كانت ولا تزال ضرورية ،

(١٠٩) - المرجع نفسه ص ١٩٩ - و « أزمة التطور الحضاري » ص ٢٢
(١١٠) - ثقافتنا في مواجهة العصر ص ١٩٦ - وأزمة التطور الحضاري ص ٢١
(١١١) - المرجع نفسه ص ٢٠٣
(١١٢) - Hegel: Science of Logic vol. II p. 914 Eng. Trans Log W. Johnston- Allen & Unwin 1951.

وبالتالي فليس منها ما اختفى وزال ، وانما تجدها عناصر إيجابية في كل واحد . . وآخر فلسفة هي نتيجة لجميع الفلسفات السابقة . . »[١١٣] فلا يكون ، في هذه الحالة ، ثمة « مفاضلة » بين المذاهب الفلسفية التي تشبه الشجرة مع نموها ، ولم يكن في استطاعة أي مذهب أن يرى النور ما لم تتقدمه المذاهب السابقة كلها !

مشكلة الأصالة والمعاصرة :

كانت قضية الجمع بين الأصالة الثقافية التي تضرب بجذورها الى المقومات الأولية التي جعلت من العربي عربيا ، وبين المعاصرة التي تجعله جزءا من زماننا بنشاطه الفكري لامجرد وجوده الجسدي - هي قطب الرحى وهو أم المشكلات ، - كما سبق أن ذكرنا - في حياة مفكرنا الكبير حتى إنه يقول عنها إنها أصبحت القضية التي يصح أن نقول حيالها قولة هاملت في أزمته النفسية : أن أكون أو ألا أكون : ذلك هو السؤال[١١٤] . فإذا كان موضع الإشكال عند أسلافنا هو طريقة اللقاء بين أحكام الشريعة ومنطق العقل ، فقد أصبح موضع الإشكال عندنا اليوم هو طريقة اللقاء بين العلم والانسان[١١٥] . أو بمعنى آخر طريقة اللقاء بين « العقل والوجدان »[١١٦] . والصيغة التي يقترحها مفكرنا الكبير كحل لمشكلة « الأصالة والمعاصرة » هي الصيغة التي تجمع بين « العقل والوجدان » بحيث يكون واضحا لدينا أن مجال العقل يشمل جميع الظواهر الطبيعة والاجتماعية . . الخ التي تحتاج الى تفسير « علمي » بالمعنى الواسع لهذه الكلمة - وهو المعنى الذي يسوّي بين البشر أجمعين ويكون هناك إمكان لعرض خطوات السير عليهم خطوة خطوة حتى نصل من نقطة الابتداء الى النتيجة التي تنتهي اليها . أما مجال الوجدان فهو مجال الفن والشعور بصفة عامة وهو مجال يتميز بأنه « ذاتي » خاص بالفرد ، وليس عاما مشتركا بين الناس ، ففي بدائع الفن نجد أن لكل فنان طابعه الفردي الخاص الذي يستمده من حياته الباطنية التي لايشاركه فيها إنسان آخر . وعلى ذلك فإن علينا أن ندرك أنه في مقدمة الاصلاح ، إذا أردنا اصلاحا ، أن نربي الأجيال الجديدة على وقفة أخرى يفرق لنفسه فيها تفرقة واضحة بين ماهو عام فيحيله الى العقل وأدواته ، وما هو خاص فلا بأس عندئذ في الركون الى لغة الشعور[١١٧] . فإذا ما تساءلنا : لماذا انقضت على مصر منذ بدأت نهضتها الحديثة حتى الآن مائة وخمسون سنة على الأقل ، ومع ذلك لانستطيع أن ندعي بأنها تشربت من ثقافة العصر الجديد ماكنا نتمنى لها أن تتشربه ؟ ! لماذا أصبح المتعلمون في مصر يعدون بعشرات الملايين ، ومع ذلك فإن نفورهم من رؤية الحياة بنظرة علمية تلتزم منطق العقل لايقل عن نفور أجدادهم الذين غمرتهم موجة الظلام إبان القرون الثلاثة السابقة على بدء النهضة الحديثة . . ؟ . ! إذا طرحنا أسئلة كهذه ، وجدنا لها جوابا واحدا هو : نقص في تربية العقل وإسراف في إشعال الوجدان[١١٨] . كما لو أن شيئا في تركيبنا الثقافي يوسوس لنا دائما بأن العقل وحده لايكفي سندا للانسان في حياته ، وأن ظواهر كثيرة تحدث متحدية العقل أن يفسر حدوثها بمنطق العلم ، فلا يسع العقل إزاءها الا

(١١٣) - Hegel: The History of Philosophy Vol. I - p. 37 Trans by H.S. Haldane.
(١١٤) قصة عقل ص ٢٣٦
(١١٥) تجديد الفكر العربي ص ٢٧١
(١١٦) قصة عقل ص ١٨٩
(١١٧) قصة عقل ص ١٢١
(١١٨) المرجع نفسه ص ١٢٢

أن يقف عاجزا ، ومثل هذا الشعور بعجز العقل وقصور العلم ، يتملكنا بدرجة قلّ أن نجد لها نظيرا في شعوب أخرى وعلى الرغم من يقيني بأهمية الجانب الوجداني في حياتنا فلطالما أحسست بواجبي في الاعلاء من شأن العقل ـ والعقل يتبعه قيام العلم ومناهجه ـ حتى لو ذهبت في ذلك الاعلاء الى حد المبالغة ، لأحدث نوعا من التوازن في حياتنا بين عقل ووجدان ، إذ التوازن بينهما مفقود[119] .

إن المشكلة الحقيقية التي تصادفها في حياتنا العملية ليست في قبول صيغة « العقل والوجدان » ـ وانما في بيان مجاليهما من ناحية ، وما يستتبعه الأخذ بهما في دنيانا الواقعية من ناحية أخرى : سل من شئت هل تحب أن تتابع العصر في عقلانيته وتقنياته ؟ يجبك في استعلاء بأن العقلانية وما يترتب عليها هي جزء من ميراثنا الأصيل ، لكن قل له إنها في عصرنا تستتبع عدة أمور : منها ألا تلقي بزمامك الى العاطفة أيا كان نوعها ، ومنها أن يتولى العمل من يحسن أداءه ، لا من ينتمي الى أصحاب الجاه بأواصر القربى ، ومنها أن يكون الارتكاز كله على الواقع المادي الصارم ، ومنها أن تصطنع في حياتنا نظرة علمانية تجعل محورها هنا على هذه الأرض ، قبل أن يكون هناك في عالم آخر . . قل له هذا ، يأخذه الفزع ، لأنه عندما أعلن أنه من أنصار النظرة العقلية ، لم يكن قد تخيل لنفسه أنها نظرة تلد كل هذا النسل العجيب ، فهو عقلاني بالاسم ، لا بالمضمون والنتائج ، انه يقبل من العصر تقنياته ، لأنه يريد كسائر عباد الله ـ أن ينعم بالسيارة والطيارة وأجهزة التدفئة والتبريد ، لكن إذا علم أن إدخال هذه الآلات في حياتنا معناه إدخال عادات جديدة ، في تلك الحياة ، ومعناه إحلال قيم جديدة محل قيم قديمة ، أخذه الهلع ، لأنه في عمق نفسه لا يريد عن قيمه الموروثة بديلا . وهكذا نقع في أزمة حضارية من طراز نادر لأننا في الحقيقة بمثابة من يحيا ثقافتين متعارضتين في وقت واحد : أحداهما خارج النفس والأخرى مدسوسة في حناياها لا تريم ، فترى حضارة العصر في البيوت والشوارع والأسواق ، بينما تحس حضارة الماضي رابضة خلف الضلوع[120] .

والواقع أن علينا أن نسلم بضرورة اللجوء الى العقل والى العلم الذي هو في حقيقته تجسيد للعقل في رسم السبل الناجحة . ولا يكفي أن نفاخر سائر الدنيا بأننا أصحاب قلوب عامرة بوجدانها لا فرق في ذلك بين أن يكون الموضوع المعروض للمعالجة مما تنفع أولا تنفع فيه القلوب ووجدانها : « ومن ثم كانت دعوتي التي ما فتئت أكررها بوجود التفرقة الواضحة بين مجالين مجال لا يصلح له الا العقل بكل رصانته وبروده ، ومجال آخر من حق المشاعر أن تشتعل فيه ما شاءت لها حرارتها »[121] علينا أن نبدل ذلك الرأي الشائع فينا الآن والذي يقول إن العقل وعلومه ـ وهو لب العصر الذي نعيش فيه ـ عدو للوجدان ومشاعره ، ولما كانت الكثرة الكاثرة منا نصيرة للوجدان سخطا للعقل ومناهجه[122] . كلا ليس العقل نقيضا للوجدان وانما لكل مجاله الخاص ، والمشكلة الأساسية عندنا تكمن في خلطنا بين المجالين أو عدم وعينا بالحدود الدقيقة لكل منهما .

واذا كان من الباحثين من يرى أن « زواج » الأصالة والمعاصرة ـ أو الصيغة المقترحة للجمع بين العقل والوجدان ـ أمنية مستحيلة التحقيق ، أو هي فكر

---

(١١٩) قصة عقل ص ١٦٢

(١٢٠) الثقافة في مواجهة العصر ص ٢٠٤ ـ ٢٠٥ .

(١٢١) قصة عقل ص ١٤٠ ـ ١٤١

(١٢٢) قصة عقل ص ١٣١

بالتمنى فحسب ، فان مفكرنا الكبير يعتقد أنها قد تحققت بالفعل في تراثنا القديم ، وأن لها أمثلة كثيرة في فكرنا الحديث أيضا ـ وبالتالي فهي ممكنة التحقق ، بل لابد من تحققها في فكرنا المعاصر .

لقد ألِفَ الناس قبل ظهور الاسلام ضربين من الحضارة ومن الثقافة ، اختلفا فيما بينهما الى حد التنافر ، بل الى حد الدخول في حروب مستعرة ، وهاتان الحضارتان هما حضارة الفرس وثقافتهم من جهة ، وحضارة اليونان وثقافتهم من جهة أخرى ، المحور في الحالة الأولى هو « الوجدان » ـ أو هو « الاملاء » إملاء القلب أو الوحي أو الحدس ـ يفرض على الانسان طريقة فكره ونمط سلوكه . والمحور في الحالة الثانية هو عقل الانسان يقيم له الحجة على الباطل فيرفضه ، ويسوق له البرهان على الحق فيرتضيه . وكان القرآن هو الا سبيل الى لقاء بين « شرق » متمثلا في فارس ، و « غرب » متمثلا في اليونان ، ثم جاء الاسلام في أوائل القرن السابع الميلادى ، ومع فتوحاته انهدمت الفواصل بين الثقافتين ، أو قل انها اندمجت في خطوة أولى على طريق المواطن العالمي ، وكان ذلك الدمج الباهر هو الذى أخرج الى العالم تلك الصيغة الحضارية الثقافية الاسلامية الجديدة التي ألفت في مركب واحد : صوفية الفرس وعقلانية اليونان . وهذه الطبيعة الثالثة الجديدة قد جمعت بين إدراك الحدس الصوفي وادراك العقل الاستدلالي بحيث احتملت الحياة الثقافية الاسلامية أن يظهر فيها أعظم المتصوفة وأعظم مناطقة العقل في آن معا[١٢٣] .

ويتساءل مفكرنا الكبير « ماذا استطاعت ثقافة المسلمين أن تنقل في عصر المأمون ، بصفة خاصة ، ما نقلته من فلسفة اليونان وعلومهم الى اللغة العربية ، ولم ينقلها أهل الهند أو أهل الصين الى لغتهم ؟ ! ويجيب : إن العلة لم تكن في لغة تستطيع ولغة أخرى لاتستطيع ، بل العلة هي أن ثقافة تتقبل منطق العقل (الى جانب الوجدان) وتهضمه ، وثقافة أخرى لا تتقبله ولا تهضمه[١٢٤] . كان القرآن الكريم هو كتاب المسلمين (والدين لايلجأ في أية جهة يظهر فيها الى الاستدلال العقلي وانما هو يأتي برسالة موحاة من الله أو غير موحاة مثل أنبياء الشرق الأقصى فيتقبل الناس فحوى هذه الرسالة فإذا بها دين وعقيدة) ، فهو اذن لمحة قلب ، أو نبضة وجدان أو « حدس » بالمصطلح الفلسفي أو هو إدراك مباشر[١٢٥] .

إنه إدراك لايستند الى برهان ولا يراد له أن يستند الى برهان ، لأن الانسان لايريد برهانا على صدق وجدانه ، أو صحة شعور يشعر به مباشرة في طوية نفسه : إذا كنت جائعا وأشعر بالجوع فلست أريد البرهان من أحد على أنى جائع أو على أنى أحب ـ تلك حالات وجدانية داخلية يقبلها صاحبها قبولا مباشرا ، لا هو يريد لنفسه أن يبرهن على صدقها ، ولا هو متوقع من سواه أن يبرهن له عليها . وهذه الرؤية المباشرة التي لاوسيط فيها لا تقتصر على الدين فحسب ، وانما هي مجال كل ما ينتجه الوجدان من فن وأدب وتصوف . . الخ .

لكن على أساس هذا الدين الجديد قامت علوم عقلية ـ فإذا كان الدين ليس علما ولا هو يحتوى على علم لأنه في صميمه رسالة أخلاقية ـ فإن من أعظم مايفخر به الدين الاسلامي هو أنه حثَّ الناس على أن يعملوا

(١٢٣) هموم المثقفين ص ٨٢ ـ ٨٣ .
(١٢٤) المرجع نفسه ص ٨٤ .
(١٢٥) قد لايوافق البعض على ذلك على إعتبار أن التشريع الديني يُراد منه أن يحكم الانسان في كل زمان ومكان ، وبالتالي فهو يستحيل أن يكون « لمحة قلب » أو « نبضة وجدان » . « ت »

عقولهم ليكتشفوا قوانين الكون ، وبمجرد نزول القرآن لم يكد يمضى ثلاثة أرباع القرن بعد الرسالة حتى ظهرت حركة عقلية جديدة ، ففى المناخ الذى نزلت فيه الرسالة المحمدية كان الايمان مشتعلا في القلوب ، وتلك هىَ الخطوة الأولى ، عندما تؤخذ الرسالة الجديدة مأخذ التصديق الذى يؤمن فحسب ، ثم تأتى الخطوة الثانية ، وهو أن يصب أصحاب التحليلات العقلية تحليلاتهم على ذلك الذى كان موضع إيمان في الخطوة السابقة .

في القرن الثانى الهجرى ظهرت مجموعة من المفكرين . صممت على أن تفهم القرآن الكريم حق فهمه ، كيف ؟ ! كان من المنطقى أن يبدأوا بدراسة اللغة العربية نفسها لتجتمع لهم أدوات الفهم الصحيح . فلم يريدوا الوقوف من اللغة موقف المتلوق وكفى ، بل أرادوا أن يجعلوها دراسة علمية بأدق ماتكون للمنهج العلمى . ولم تكن قواعد اللغة قد استخلصت وجمعت حتى ذلك الحين ، فانصرفوا الى استخلاصها وجمعها . وهنا تشعب الباحثون الى شعبتين الأولى مقرها البصرة ، والثانية مقرها الكوفة . ومن ثم فأول ماتجده من أنشطة عقلية هى هذه الدراسات اللغوية التى رأيناها في مدرسة « الخليل بن أحمد » وتلميذه سيبويه في البصرة ، والكسائي في مدينة الكوفة . وكذلك مابذلته المدرستان في استخراج الأسس التى لابد من الكشف عنها لكى تفهم اللغة العربية على أساس علمي صحيح . ولنلاحظ جيدا أن هذا الجهد يبذل لأول مرة في التاريخ ، فلم يحدث أن تصدى عالم قبل ذلك لاستخراج قواعد اللغة أو عروض الشعر أو الاشتقاق ، فوضع الخليل بن أحمد المعجم الأول عندما جمع المفردات من أفواه الناس لأول مرة ، فما الذى كان يستهدفه بهذا الجهد ؟ ! فهم القرآن فهما سليما . ولنلحظ هذه الوقفة نفسها ، برجل يبحث في اللغة بحثا علميا ليفهم دينه . ولننظر في هذه الوقفة فقط ، ونتخيلها فماذا نجد ؟ ! نجد أمامنا رجلا عالما اذا شئت ، متدينا اذا شئت ، لأن كليهما في « دمج واحد » ، بل انه حين أراد العلم انما أراده من أجل الدين . وهذا الوجود ذو الوجهين المتكاملين هو جمع للنمطين السابقين في نمط واحد[136] .

تلك هى الصيغة المقترحة لحل ثنائية الثقافة التى نعيشها الآن وفي استطاعتنا أن نضرب أمثلة أخرى كثيرة على وجود هذه الصيغة في ثقافتنا القديمة أعنى الجمع بين « العقل » و « الوجدان » بين ثقافة اليونان وثقافة الفرس في ثقافة جديدة خذ مثلا « علوم الدين » ، وهى بناء علمي أقيم لخدمة الدين : الفقه مثلا ، نحن أمام نص قرآنى ، ومجموعة أحاديث نبوية ونريد أن نستخرج الأحكام الشرعية ، وهى ليست ظاهرة كلها لكل انسان ، وانما الظاهر منها قليل ، والباقى يحتاج الى عقل وعلم يستخلص من الآيات الكريمة ماقد كمن فيها من أحكام شرعية فهى اذن عملية عقلية . وعلينا مرة أخرى أن نمعن النظر في « فقيه » يقوم بهذا الدور لنجد أنه إنسان متدين وعالم في آن معا . وليست المسألة هنا مجرد تجاور العنصرين وانما العنصران متشابكان لأن أحدهما جاء ليخدم الآخر ، فإذن هما كيان واحد ، فكأننا نجد النمطين السابقين في نمط واحد[137] .

خذ مثلا ثالثا « علم الكلام » الذى سمي كذلك لأنه نشاط عقلى ينصب على تحليل « كلام » الله الذى هو القرآن الكريم . فالله « واحد » ، لكن هذه الذات

(١٣٦) هموم المثقفين ص ٨٨ - ٩١ ، وقارن الحوار الذى أجراه الزميل الدكتور صلاح قنصوه مع الدكتور زكي لمجلة المستقبل العربي .
(١٣٧) المرجع نفسه

الواحدة لها صفات كثيرة من علم وإرادة وقدرة ورحمة ـ فهل تعدد الصفات في الذات الواحدة لايعطيها شيئا من التعدد ؟ ! نحن نؤمن « بالواحد » لكننا نحتاج الى عملية عقلية تبين لنا كيف أن تعدد الصفات لا يتناقض مع الواحدية المطلقة . . الخ . لكن انظر مرة ثالثة الى القائمين بهذه العملية العقلية وحاول أن ترى جوهر الرجل منهم ماهو ؟ انه دمج للنمطين في نمط واحد فهو دين وعقل معا . وقل مثل ذلك في الفلاسفة المسلمين : فمن هو الفيلسوف المسلم ؟ هو رجل أراد أن يقرأ نتاج العقل اليوناني بلغة الشريعة ، أو أن يقرأ الشريعة بلغة العقل ، وعنوان كتاب ابن رشد فيه الكفاية : « فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال » حلل رجلا كهذا تجد أنه أراد أن يدمج العقل اليوناني مع الشريعة الاسلامية في كيان واحد[128] .

إذا كانت هذه الأمثلة ـ وغيرها كثير ـ تصور التاريخ الذي ازدهرت فيه الحضارة الاسلامية ـ أيكون من الصعب أن نوفق من جديد الى الدمج بين « العقل » و « الوجدان » ؟! أيصعب علينا أن نرتبط عن طريق العقل بعصرنا الذي هو جوهر العلم ، ونرتبط بماضينا عن طريق الوجدان الذي هو بطبيعته لايتقدم ؟ ! « فالنص الديني » يبقى كما هو ، في حين تتقدم علوم الدين أو علوم اللغة لأنها نشاط عقلي ، كما أن كلمة « التقدم » قد تكون بغير معنى في الآداب والفنون « فقد لايستطيع شاعر من شعرائنا اليوم أن يجاري امرىء القيس وقد لا يستطيع أحد من رواة الحكايات في يومنا أن يقترب من الذروة الأدبية التي بلغتها ألف ليلة وليلة ، لا ، إن التقدم لايكون إلا في معرفتنا العلمية (أو العقلية) أما ما هو خاص بالوجدان ، فلا تقدم فيه ، فلا أظن أن الأم العصرية الثكلى تبكي فقيدها على نحو أكمل من بكاء الأمهات بالأمس ، ولا أن يغنى عاشق في عشق حبيبته بأكثر مما غنى قيس في عشق ليلاه . . »[129] .

وفي ظني أن هذه الفكرة تحل مشكلة الجماعات الدينية التي تدعونا الى أن نعود الى الماضي بوصفه أزهى عصور الاسلام ـ وذلك يكون ممكنا بالنسبة للمسائل الوجدانية التي لاتتقدم : نقاء القلب ، وإخلاص السريرة وحلاوة الايمان . . كذلك ماقي الماضي من فن أو أدب ـ أما العلوم والمعارف بجميع أنواعها فلابد أن تكون هي علوم العصر لأنها مجال « العقل » وهو وحده الذي يتقدم .

فإذا تساءلنا : « من الذي أراه يتراءى يجسد لنا بشخصه المتميز ذلك الضرب من اللقاء بين تراثنا ومنتجات عصرنا في دنيا الفكر ؟ ! إن أول من يرد الى خاطري كلما ألقيت على نفسي هذا السؤال هو : طه حسين ، فالى جانب مؤلفاته ذات القيمة الكبرى ، أرى في شخصه ماهو أهم منها فيما نحن الآن بصدد الحديث فيه ، وأعني بذلك طريقته في الجمع بين موروثنا وروح عصرنا ، أما موروثنا فلا أظن أحدا يجادل في سعة إلمامه بذلك الموروث إلماما فيه الدقة وفيه الفهم ، وأما روح العصر فظاهر في منهجه وفي رؤيته وفي تصوره . . »[130] . وأسوق مثلا آخر لرجل جمع في شخصه الحسنيين وهو الشيخ مصطفى عبد الرازق فهو الآخر يلم بالموروث إلماما يجعل ذلك الموروث على أطراف أصابعه ، وهو في الوقت نفسه يحيط بأهم مادار في عقول علماء الغرب في ميدان تخصصه[131] .

---

(١٢٨) المرجع السابق
(١٢٩) ثقافتنا في مواجهة العصر ص ٢٠١
(١٣٠) من الحرية أتحدث ص ١٩٢
(١٣١) ثقافتنا في مواجهة العصر ٢٠٦ ـ ٢٠٧

والحق أننا نستطيع أن نطبق الفكرة نفسها على جميع أعلام نهضتنا الثقافية الحديثة ابتداء من رفاعة الطهطاوى حتى زكى نجيب محمود نفسه ، فكل واحد من هؤلاء المفكرين الأعلام كان أصيلا من حيث إلمامه بالتراث لكن كان أيضا معاصرا عندما وقف على ثقافة العصر ولهذا جاء فكره مركبا من الاثنين معا . اننا لانريد لثقافتنا أن تفنى في ثقافة غيرنا بحيث نجعل منهم نموذجا لنا نحتذيه ، وانما نريد أن ينحصر تفردنا الثقافي في تلك الجوانب التى تميز الشعوب ، والتى هى في الوقت نفسه ليست مقياس التقدم الحضارى ـ هو جانب العقل ـ وأعنى بها جوانب القصيدة والفن[132] .

والخلاصة أنه ليس من المحتم أن يكون إما الحياة كلها للعلم ومنهجه الاستقرائى وإما الحياة كلها للانضواء تحت مبادىء مقبولة سلفا ـ فليس من المستحيل أن نحيا في ساحة من قسمين لكل منها منهجه الذى يلائمه : قسم للعلوم وما يتفرع عنها من صناعات ، ويكون له منهجه القائم على تقصى الوقائع قبل صياغة القوانين ، وقسم آخر لحياة الوجدان والقيم الخلقية والجمالية وفيها يكون السير مهتديا بمبادىء مسبقة[133] .

وفي استطاعتنا أن نقول ان زكى نجيب محمود نفسه مثل حى متعين لهذه الصيغة التى يقترحها لحل مشكلتنا الثقافية ـ صيغة الدمج بين « العقل » و « الوجدان » ـ ولهذا فإن من الطبيعى أن نسأل الآن : ماهى الاسهامات التى قدمها هذا المفكر في كل مجال من هذين المجالين .

القسم الأول : مجال التحليل العقلى

يمكن إن نقول ان زكى نجيب محمود قدم الكثير لمجال العقل ابتداء من محاولاته لتحديد « مفهوم العقل » نفسه ـ كما سبق أن أشرنا ـ مبينا مجالات استخدامه ، الى محاولته إشاعة النظرة العقلية على نحو ما حددها في النقاط الخمس السابقة . لكن هناك جانبا بالغ الأهمية هو استخدامه للفاعلية العقلية أو النشاط العقلى في تحديد وتحليل كثير من المفاهيم الشائعة والقاء الضوء عليها ، وهى مهمة شاقة في مجتمع اعتاد أن يرسل القول على عواهنه ويستخدم الفكرة الغامضة لمجرد أنها موجودة ، أو لأنها تثير وجدانه ، مع أن الحياة الفكرية بمعنى من أدق معانيها هى تحديد الفواصل بين المعانى المتداخلة ، أو المتشابهة : وذلك أن نحكم على أمة بدرجتها في مدارج الحياة الفكرية بمقدار ما استطاع أبناؤها تحديد المعانى التى يتداولونها .. »[134] . وهذا هو الدور الذى تقوم به : « الفاعلية الفلسفية » فيما توصف به الفاعلية الفلسفية ، أحيانا أنها محاولة لتوضيح المفاهيم التى تقع عند الناس بين الجهل التام والعلم التام ، يعنى أنها مفاهيم يتداولها الناس وهم على بعض العلم بها ، فلاهم يجهلونها كل الجهل ، ولاهم يعلمونها كل العلم فتتناولها الفلسفة بالتحليل والتوضيح لعلها تبلغ من معانيها مبلغ التحديد الدقيق الحاسم ، فهذه المفاهيم التى تقع عند الناس وسطا بين الغموض والوضوح هى أشبه بمدينة تراها على مبعدة فترى بروزا ممتدا في الأفق[135] .

وهكذا قل في كثير جدا من المفاهيم والأفكار التى نتداولها في مجرى حياتنا الفكرية ، بل في مجرى حياتنا

(١٣٢) ثقافتنا في مواجهة العصر ٢٠٦ ـ ٢٠٧
(١٣٣) قيم من التراث ص ١٩
(١٣٤) قيم من التراث ص ١٥٢
(١٣٥) عربى المفكرين ص ٦٦

العملية ، والتى تشعر أن الحياة ، فكرية أو عملية متعطرة ، بدونها ومع ذلك فعلمنا بها لايكاد يتعدى علمنا بأن الأفق البعيد مدينة كبيرة . وها هنا يكون عمل الفلسفة أن تدنوينا من تلك المفاهيم لنراها في تفصيلاتها ودقائقها . والعجيب أن يتهمك الناس نتيجة هذا التحليل بأنك تعقد البسيط وتصعب السهل ، حين جاءهم الفيلسوف بتحليل يفكك لهم أوصال المفاهيم التى يتداولونها ثاروا في وجهه كأنهم كانوا يجدون النعمة في الفهم المبهم ، ويخشون أن يفسد تحليل الفلاسفة عليهم ما كانوا به ينعمون ![١٣٦] .

كانت طريقته أن يمسك بعدسة مكبرة لكشف للقارىء عناصر الفكرة التى هى مدار الحديث ، فذلك وحده كفيل أن يزيل ضباب الغموض الذى يكتنف المفاهيم المحورية التى عليها تدور ثقافتنا[١٣٧] . فالتوضيح معناه تحليل المفهوم الغامض لاستخراج العناصر الداخلة في تكوينه لكى نفهمه ، تماما مثل أى عملية كيمائية فلكى تفهم الماء أو الهواء ، أو قطعة الفحم ، أو ماشئت ، فهيا عليك بتحليلها في المعامل ، وكذلك التحليل العقلى للأفكار الغامضة عليك أن تحللها تحليلا عقليا لكى تكشف عناصرها ومكوناتها التى دخلت في تكوينها[١٣٨] .

واذا أردنا أن نقدم نماذج لهذه الأفكار التى قام أستاذنا الكبير بتحليلها لوجدنا أنها كثيرة كثرة لافتة للنظر ، ولهذا فلا مندوحة لنا عن تقسيمها الى مجموعات ثم نقدم من كل مجموعة أمثلة قليلة .

المجموعة الأولى : أفكار سياسية

(أ) ـ المثقف الثورى : في الستينات ظهر تعبير « المثقف الثورى » وشاع على أقلام الكتاب وكان على مفكرنا الكبير أن يطرح على نفسه هذا السؤال « متى يكون المثقف مثقفا ، وكفى ، ومتى يكون مثقفا وثوريا معا ؟ ! ويجيب من خلال منظورين « للاسراء والمعراج » . أما الأول فهو حديث للرسول ﷺ أورده ابن عربى يقول فيه « ما ابتلى أحد من الأنبياء بمثل ما ابتليت به » . مشيرا بذلك الى رجوعه من حالة الرؤية « رؤية الحق » الى دنيا الناس ليخاطب فيهم من ضل ليهديه سواء السبيل . والمنظور الثانى : حديث لواحد من الصوفية يقول « صعد محمد النبى العربى الى السموات العلى ، ثم رجع الى الأرض ، قسما برى لو بلغت هذا المقام لما عدت أبدا . . » ونحن هنا أمام نمطين مختلفين من الوعى : الأول تتميز به حالة النبوة ، والآخر حالة المتصوف الذى يشاهد « الحق » ويتمنى ألا يعود الى الناس ، فإذا عاد كانت عودته غير ذات نفع كبير لأنه سيحصر نفسه في ذاته منتشيا بما قد شاهد[١٣٩] . وها نحن أمام رجلين : رجل يرى الحق فتكفيه الرؤية ، ورجل يرى الحق فلا يستريح له جنب حتى يغير الحياة وفق مارأى ، ولست أرى مايمنع من التوسع في التطبيق بحيث نجعلها تفرقة بين المثقف الذى ينعم بثقافته ثم لا يغير من مجرى الحياة شيئا . والمثقف الذى لاينعم بثقافته الا إذا استخدمها أداة لتغيير الحياة من حوله . وفي هذه الحالة الثانية يكون المثقف مثقفا وثائرا معا . . »[١٤٠] .

(١٣٦) المرجع نفسه .
(١٣٧) قصة عقل ص ١٣٣
(١٣٨) من حوار أجراه الزميل د. صلاح قنصوه مع مفكرنا لمجلة المستقبل العربى - مركز دراسات الوحدة العربية عام ١٩٨٨
(١٣٩) في حياتنا العقلية ص ١٤٢ - ١٤٣
(١٤٠) المرجع نفسه ص ١٤١

لكن ذلك يحتاج الى تحديد أكثر : فصفة « الثورية » حين تضاف الى المثقف أكثر انطباقا على ميدان العلوم الانسانية منها على ميدان العلوم الطبيعة : فلا يجوز أن يقال عن عالم الرياضة الذى درسها وطبقها في بناء الجسور انه مثقف ثورى لأنه طبق ماتعلم . كلا ! فالتفرقة مقصورة على أصحاب الثقافة الانسانية ، لأنها هى التى تشمل القيم ، والقيم هى التى يصيبها التغير حين يقال ان ثورة قامت فغيرت وجه الحياة(١٤١) .

لكن هذا التحديد لايزال غير كاف ، لأن الذى يغير وجه الحياة قد يغيرها الى الوراء لا دافعا بها الى الأمام ، في حين أن الثورية تضاف الى المثقف الذى يدفع بالحياة الى الأمام في مقابل « الرجعية » لمن يريد أن يرد الحياة الى الوراء . غير أن الدقة تحتم علينا أن نفهم معنى « الأمام » و « الوراء » لأنها لا تكون مفهومة الا بالنسبة لهدف معلوم ، وهكذا نستطيع أن نحدد « المثقف الثورى » تحديدا أكثر دقة بقولنا انه من أدرك مثلا جديدة للحياة الانسانية ، وحاول تغيير الحياة وفقا لها ، شريطة أن يجىء هذا التغيير في الاتجاه الذى يسير فيه التاريخ بحيث تتسع الرقعة البشرية التى تتمتع بما كان مقصورا على القلة من جوانب القوة والحرية والعلم وسائر أوجه الكمال(١٤٢) .

والطريف أنه يجعل من سقراط النموذج الأول « للمثقف الثوري » لأنه لا يستريح ولا يطمئن ، حتى يحمل الناس على قبول ما ارتسم في ذهنه من وجوب أن يكون زمام الأمور كلها لمبادىء العقل : فلا نزوة ولا رغبة ولا عاطفة أجدى على الانسان من عقله(١٤٣) .

« ومثلنا الثاني للمثقف الثوري هو أفلاطون : ارتسمت في ذهنه صورة عقلية للدولة المثلى كيف تكون بحيث تجيء دولة قائمة على دعامة العدل ، وأخذ في محاورة « الجمهورية » يفصل القول في صورة هذه الدولة العادلة .. ولو اكتفى أفلاطون بهذه الصورة لعددناه « مثقفاً » يرى الفكرة ويحللها فيسترخي ويستريح ، لكنه كان مثقفاً ثورياً وهو يلتمس طريق التنفيذ لفكرته التي ارتآها عند تلميذه ديونيسوس الشاب الذي آل اليه الحكم في سراقوصه بجزيرة صقلية ..(١٤٤) » . كذلك كان الغزالي في تاريخ الفكر الاسلامي هو خير الأمثلة التي تُضرب للمفكر الثوري لأنه غيّر بفكره حياته وحياة الناس من بعده لعدة قرون . . . وفي حياتنا الفكرية الحديثة يقوم « جمال الدين الأفغاني » بدور سقراط : يجادل ويناقش ويخلق التلاميذ والأتباع ويشعل الروح ويوقظ النفوس .. كذلك كان تلميذه « محمد عبده » يدرس ليصلح ويبني وينشيء ويعلم ويربي ولم يكن « مثقفاً » وكفى بل كان « مثقفاً ثورياً » . وقل مثل هذا في قاسم أمين ولطفي السيد ، الأول يكتب ليغيّر نصف الشعب « المرأة » ، والثاني ليؤصل حياة سياسية على أصول ديمقراطية .

وهكذا يسير بك في تحليله العقلي لمفهوم ظهر في حياتنا الثقافية الى آفاق لم تكن في الحسبان . بل لم يتصور من استخدموا هذا المفهوم انه يمكن أن يشمل هذا النسل كله !

(١٤١) في حياتنا العقلية ص ١٤٥
(١٤٢) المرجع نفسه ص ١٤٦
(١٤٣) في حياتنا العقلية ص ١٥١
(١٤٤) المرجع نفسه ص ١٥٢

(ب) ارادة التغيير

لم يكن زكي نجيب محمود في يوم من الأيام منتمياً الى حزب سياسي معين ، ولكنه كان يتخذ على حد تعبيره « موقفاً سقراطياً » هو أن يكون صاحب رأي مستقل . من حقه إبداء الرأي وتوجيه النقد لكثير من أوضاع مجتمعه ، دون أن يلتزم بأفكار حزب معين أو بموقف « أيديولوجي خاص » . ولقد أمده هذا « الموقف المستقل » بحرية الحركة في نقد وتحليل أي مفهوم يظهر على مسرح حياتنا الثقافية أو السياسية دون أن يجد في هذا التحليل حرجاً ولا غضاضة ولهذا نراه قابعاً في قلعه ممسكاً بمبضع التحليل يتلقف كل ما يظهر من أفكار ومفاهيم ليبدأ عمله ! لا يهمه بعد ذلك المصدر الذي أطلق الفكرة ـ رئيس الجمهورية أو جمهور الناس في الشارع ـ فبعد حرب السويس تحدث الرئيس جمال عبد الناصر في إحدى خطبه داعياً الى « إرادة التغيير » التي نحن أحوج ما نكون إليها ، ويتلقفها مفكرنا الكبير ويضعها تحت عدسته المكبرة فاذا بهذا التعبير يتحول الى تحصيل حاصل ! فهما مترادفان ! « إرادة التغيير » كلمتان صيغتا على صورة المضاف والمضاف اليه كما تقول : قراءة الكتب أو « رؤية الشمس » . . وهما معاً تكونان أحد المبادىء التي تستهدفها في بناء حياتنا الجديدة ، وهما من ذلك الضرب من المفاهيم التي يكون الناس منها على درجة وسطى بين « الجهل والعلم » ، ومَنْ ذا لا يستخدم كلمة « إرادة » وكلمة « تغيير » في حديثه الجاري وهو على بعض العلم بما تعني هذه الكلمة أو تلك ؟ ! . . (١٤٥) .

وينتهي من تحليله الى أنه لا انفصال بين الارادة والعمل ، حتى ليصبح من اللغو أن تقول عن إنسان انّ له « ارادة » لكنها لا تجد العمل الذي تؤديه ، والا كنت كمن يقول إنه يأكل ولا طعام أو يشرب ولا ماء !

الإرادة هي نفسها العمل الذي يحقق الهدف ويزيل ما قد يحول دون تحقيقه شريطة أن يكون الهدف هو هدفك أنت ، والا كنت آلة مسخّرة في يد صاحب الهدف ، انك في العمل الارادي أنت الآمر والمأمور ، إنك وأنت تعمل العمل الذي تسعى به الى تحقيق أهدافك فأنت عندئذ بجميع سلوكك تجسيد للارادة وتنفيذها . . (١٤٦) .

وهكذا نجد أن قولك « ارادة التغيير » لا يزيد شيئاً عن قولك « الارادة » لأن هذه لا تكون بغير فعل ، ولا فعل بدون تغيير ، فسواء أكان التغيير الحادث ضئيلاً أم جسيماً فهو تغيير ، لأنك لا تفعل الفعل في خلاء ، بل لتحرك به شيئاً فيتغير مكانه . وباختصار كل ارادة فعل ، وكل فعل حركة وتغيير ! ومن ثم فلا ينبغي أن نتحدث عن « ارادة التغيير » بل عما نريد تغييره ، أو الهدف الذي من أجل تحقيقه تغير ما تغير ، وهو يقترح أن يتجه التغيير الى المعايير والقيم التي تسود حياتنا ويضرب لها مثلاً بالتوحيد بين العام والخاص « فنحن بما ورثناه من تقليد اجتماعي أحرص ما نكون على « الملك الخاص » ، وأشد ما نكون اهمالاً « للملك العام » كما هي الحال في العناية الواجبة بالابن والعناية الواجبة بالمواطن البعيد ، والعناية بتنظيف الدار من الداخل

(١٤٥) في حياتنا العقلية ص ٦٥
(١٤٦) المرجع نفسه ص ٦٦

والعناية بتنظيف الطريق العام ، بين المال الذي تملكه والمال الذي تملكه الدولة ، بين العيادة الخاصة يديرها الطبيب الذي يستغلها ، والمستشفى العام يديره الطبيب نفسه ـ ولكنه يديره باسم الدولة[١٤٧] . وقل مثل ذلك في معاني « الجاه » و « الصدارة في المجتمع » والزهو بعدم الخضوع للقانون . . الخ[١٤٨] .

(جـ) أخلاق القريــــة

وعندما تحدث الرئيس السادات عن أخلاق القرية[١٤٩] زاعماً أنها الأخلاق المثلى ، وأنه يريد أن يعود بالمجتمع الى مثل هذه « الأخلاق الرفيعة » ـ تصدى مفكرنا الكبير لتحليل الفهم الغريب لأخلاق القرية . وكان مما قاله « إن أخلاق القرية هي الأخلاق التي أفرزتها الحضارة الزراعية الريفية ، وبمقدار ما نريد المحافظة على شيء من هذه الحضارة تكون الحكمة في المحافظة على أخلاقها . غير أن الاتجاه العام الذي يسود عصرنا هو تحويل القرية الى مدينة لا تحويل المدينة الى قرية ، فالأقرب الى التصور أن يتحول الفلاح الى عامل زراعي بكل ما تحمله كلمة عامل الآن من حقوق في الأجور والتأمينات والانتماء النقابي وغير ذلك . لقد جاءت قيم الحضارة الصناعية لتبقى وتسود وليس لنا عن ذلك محيص[١٥٠] .

ثم يستطرد أستاذنا الكبير فيعدد « مساوىء » أخلاق القرية التي يشيد بها السيد رئيس الجمهورية : ـ

١ ـ أبناء القرية في تمسكهم بأخلاق الريف الزراعي يعدون أنفسهم أسرة واحدة أو كالأسرة الواحدة ، ومن هنا كان مصدر صلابتهم ، لكن من هنا أيضاً كان مصدر التخلف الحضاري عندهم ، ذلك لأن الشعور الأسري هو في الأساس مصدر « المحسوبية » . فيكفي صاحب الحكم أن يعلم أن بينه وبين فلان تلك العلاقة الوثيقة ليجعله « محسوباً » عليه مما يلزمه إلزاماً خلقياً أن يسانده ولو بغير حق ، وهي مساندة غالباً ما تجيء ثمناً أن يدين المحسوب لولي نعمته بالولاء . . . وهكذا تظهر النتائج الضارة . !

٢ ـ العلاقة بين أفراد القرية قائمة على ما تقتضيه روابط الدم ـ أعني روابط القربى ـ وكثيراً ما يكون ذلك على حساب المصلحة القومية التي تجاوز القرية وأبناءها ، فالحضارة الصناعية أدت الى أن تجمع ألوف العمال في مصنع واحد ، بل ويسكنون عادة في حي واحد ، مما أدى الى علاقات اجتماعية من نوع جديد هي العلاقات التي تتمثل في النقابات وسرعان ما يصبح الهدف المشترك لا خدمة أسرة واحدة ، بل خدمة حرفة صناعية معينة ، وخدمة القائمين بها . وهنا تتغير معاني طائفة كبيرة من الألفاظ الخلقية كالعدل والكرامة والتعاون[١٥١] .

٣ ـ إذا كان في الدعوة الى أخلاق القرية رومانسية تشبع الخيال ، فإن فيها الكثير من جوانب القصور :

---

(١٤٧) في حياتنا العقلية ص ٧٤
(١٤٨) المرجع نفسه ص ٧٥
(١٤٩) وكذلك اذا تحدث رئيس الجمهورية الحالي عن « الصحوة » كتب مفكرنا الكبير « تريدها صحوة واعية » [illegible] في كتابه « عن الحرية أتحدث » ص ٢٩١ وما بعدها
(١٥٠) أفكار ومواقف ص ٢٦٩
(١٥١) المرجع نفسه ص ٢٧٦

ليس فيها مثلاً مكان لدقة الزمن باعتبارها فضيلة ، فأدق ما تعرفه أن يقال صبح ، ضحى ، وعصر ، ومغرب ، ولذلك يضيق ابن القرية عندما تطالبه بتوقيت يلتزم الساعة والدقيقة . فاذا عرفنا أن دقة الزمن من الركائز الأساسية في الحضارة الصناعية القائمة ، علمنا أن أخلاق القرية لم تعد تسعف مَنْ أراد المشاركة في حضارة هذا العصر[١٥٢] .

(د) يمين الفكر ويساره

ومن المفاهيم الغامضة التي استخدمت بدلالات سياسية أيضاً « اليمين واليسار » فهما كلمتان تُستعملان على نطاق واسع للتفرقة بين الأفكار والمواقف والأشخاص : فهذه الفكرة من اليمين وتلك من اليسار ، وكذلك هذا الموقف وذاك ، وهذا الرجل وذاك . وكثيراً ما يوصف من وضع في زمرة اليمين بالرجعية واللاعلمية ، لأن اليسار وحده هو التقدمي والعلمي ، وليس الأمر من هذا الشأن بحيث نتركه يمضي بغير تحديد . . .[١٥٣] .

وينتهي من تحليله لهذين المفهومين الى نتيجة : « أراها محتومة حتماً وهي أن ليس هناك فواصل فارقة في ميدان الفلسفة بين يمين ويسار ، وكذلك لستُ أعتقد أنه يسطوف لأحد ببال أي يكون في « العلم » يمين ويسار . .[١٥٤] » .

لكن هذه التفرقة تكون واضحة في مجال الاقتصاد والاجتماع والسياسة . . فضلاً عن مضمون الأدب دون الشكل ، ومضمون الفن التشكيلي وشكله معاً عند مَنْ يطالبون الفنان بأن يحمل فنه رسالة في الاقتصاد والاجتماع[١٥٥] .

(هـ) الطائفية :

لست أرى أن أنهي هذا القسم بأفكاره ومفاهيمه السياسية قبل أن أتحدث بسرعة عن تحليل مفكرنا الكبير لمولد الطائفية كيف يكون ؟ ! فهو يراقب عصفوراً جاء يلتهم حبات أرز وضعت في وعاء في الشرفة الخارجية للمنزل ، فما أن حطّ العصفور على مقربة قريبة من الأرز حتى أخذ يلتفت بحركة سريعة هنا وهنا قبل أن يقدم على التقاط الحب كأنما أراد أن يستوثق من غيبة الرقيب حتى إذا اطمأن بعض الشيء خطا خطوتين في حذر شديد وأصبحت حباتُ الأرز على ملقط منه ، لكنه مع ذلك تريث لحظة وراح من جديد يلتفت يمنة ويسرة فلما لم يجد ما ينذر بالخطر التقط حبة واحدة بلقطة سريعة ثم سكن لحظة وعاد يلتفت فلما لم يجد الا الهدوء والأمان انكب على الأرز يلتهم منه ما يملأ حويصلته وطار[١٥٦] .

وهو هنا يصور لنا كيف يبدأ المعتدي بالحذر والخوف حتى اذا ما أمن مغبة الاعتداء ملأته الشجاعة ، فأقبل على العدوان بكل قدرته وهو مطمئن آمن أو قل إنه كالمطمئن الآمن لا يحول شيء بينه وبين السير في الشوط الى آخر المدى . الا سكوت صاحب الحق المنهوب

(١٥٢) أفكار ومواقف ص ٢٧١

(١٥٣) « في حياتنا العقلية » ص ٨٩

(١٥٤) المرجع نفسه ص ٩٤

(١٥٥) المرجع نفسه ص ١٠٠

(١٥٦) أفكار ومواقف ص ١١٥

سرعان ما يجعل الناهب صاحب حق في الاعتداء : « والقاعدة التي أريد أن أضعها بين يديك هي أنه حيثما فرطَ إنسان في حقه ظهر لذلك الحق طاغية يستبد به[١٥٧] » .

المجموعة الثانية : مفاهيم دينية

(أ) التطرف الديني :

في تحليله لهذا المفهوم مثال واضح لارتباط التحليل عنده بما يظهر في حياتنا الثقافية أولاً بأول من مفاهيم وأفكار ، فهو يستخدم الفاعلية الفلسفية فيما يظهر على سطح هذه الحياة من أفكار أياً كان لونها ، فعندما بدأ الناس يتحدثون عن « التطرف الديني » كتب في المقال « متطرف تحت المجهر » ، يحاول أن يسأل مع الناس عن معنى هذا التعبير وتكون الاجابة عنده على النحو التالي :

ان علينا بادىء ذي بدء أن نفرق بين طرفين : « الدين » كما هو قائم في الكتب السماوية من ناحية ، « والتدين » بذلك الدين من جهة أخرى ، فبينما الكتاب واحد فان المتدينين به كثيرون ، وليس هو من الأمور الشاذة في طبيعة الناس أن يختلفوا في طريقة فهمهم لنص واحد قرأوه . وهذا ما حدث للمسلمين ، فهم متفقون على الكتاب الكريم لكنهم مختلفون في فهمهم لبعض آياته ، ومن هنا نشأت المذاهب المتعددة ، ومن ثم يكون معنى التطرف أن يأخذ المسلم بطريقة معينة في الفهم ، أو بمذهب معين ، ثم يعلن أنه هو وحده الصحيح ، وقد أخطأ الآخرون ، ولو وقفت المسألة عند هذا الحد لهان الأمر ، لكنه ينقلب « متطرفاً » اذا هو أراد أن يحمل الآخرين بالقوة ـ كائنة ما كانت صور القوة على مشاركته فيما يعتقد[١٥٨] .

وينتهي مفكرنا الكبير من تحليله لمفهوم التطرف الى أن هناك أربع خصائص للمتطرف في مجال الدين أو في أي مجال غير الدين هي : ـ

أولاً : سمة أساسية للمتطرف وهي سمة تؤخذ عليه أن يقوم بإرهاب الآخرين لارغامهم على قبول ما يدعو اليه هو وزمرته ، وفي ذلك الارهاب يسكن جوهر التطرف ، فليست المسألة أنه يختار لنفسه وجهة نظر يرى الأفكار والمواقف من خلالها ، وإنما المسألة أنه يريد أن يُرغم الآخرين بالقوة على الأخذ بها . فقد كانت وجهة نظر « الخوارج » مثلاً خاطئاً ما يؤخذ عليهم ، ومع ذلك فقد تفرقت منهم الأمة الاسلامية ، لماذا . . ؟ ! « كانت العلة في تطرفهم هي اللجوء الى القسوة العنيفة إرهابا لكل من وقعت عليه أيديهم حتى يوافق على وجهة نظرهم ، واذا لم يفعل قتلوه بأفظع صور القتل وأبشعها ، مع أنهم كانوا لا ينقطعون عن عبادة الله لحظة واحدة ـ ويديمون الصلاة حتى لقد كانوا يعرفون بما كانت تتقرح به جباههم من السجود على حصباء الأرض العارية[١٥٩] .

ثانياً : اذا كان اتخاذ الارهاب وسيلة لارغام الخصوم هو العلامة الحاسمة التي تميز المتطرف عمن سواه ، كان محالاً أن يلجأ اليه إنسان قوي واثق بنفسه وعقيدته وانما

(١٥٧) المرجع نفسه ص١٦٨ .
(١٥٨) « رؤية اسلامية » ، ص ٢٦٤ .
(١٥٩) ـ رؤية اسلامية ص ٢٦٥ .

يلجأ إليه مَنْ به ضعف في أي صورة من صوره ـ لماذا ؟ ! لأن الإنسان إذا أحس في نفسه ضعفاً تملكه الخوف من أن يطغى عليه أصحاب المواقف الأخرى وكأي خائف آخر ترى المتطرف هلعا جزوعاً يُسرع الى أقرب أداة للفتك بخصمه اذا إستطاع قبل أن تسنح الفرصة أمام ذلك الخصم(٦٦٠) .

ثالثاً : لا يتطرف بالمعنى السابق الا مَنْ حمل على كتفه رأساً فارغاً وخاوياً اللهم إلا أضغاثاً دفع بها الى ذلك الرأس عن فهم أو عن غير فهم ، وذلك لسببين :

الأول : أن تكون الأفكار التي شحن بها رأسه غير علمية لأن الفكرة العلمية مقطوع بصوابها ،

الثاني : أن ما يمتلىء به رأس المتطرف ، ما دام لا يمت الى العلم بصلة ، لا بد أن يكون فيه الخصائص المضادة للعلم ، ومنها « حرارة الانفعال » وغموض المعنى واحتمال أن تتعدد فيه وجهات النظر(٦٦١) .

رابعاً : السمة الأخيرة أنَّ التطرف ، في الواقع ، حالة من حالات التكوين النفسي ، ولا نقول إنه وجهة نظر إلا من باب التساهل ، وانما هو في حقيقته الدفينة « حالة نفسية » ـ تجعل صاحبها على إستعداد لأن يتطرف وكفى ! فليس المهم هو الموضوع الذي يتطرف فيه ، بل المهم في تكوينه هو أن يتطرف للتطرف في حد ذاته ، ومن هنا رأينا أمثلة كثيرة لمتطرفين يقفزون بين يوم وليلة من تطرف في فكرة الى تطرف في الفكرة التي تناقضها ، فتراه اليوم متطرفاً في رؤية إسلامية معينة ثم نراه غداً متطرفاً في رؤية شيوعية ، أو العكس ، مع أن الاسلام والشيوعية ضدان لا يلتقيان(٦٦٢) .

(ب) فلسفة الشهادة :

ماذا تعني شهادة : « لا إله إلا الله » التي هي أصل ثابت في حياتنا الدينية والثقافية ؟ ! هي من الشجرة العقلية بمثابة الجذع وجذوره ثم تنبت الغصون وتنمو وتورق فهي شهادة تدل ـ من بين ما تدل عليه ـ على ثلاثة أركان دفعة واحدة تكفي وحدها لاقامة هيكل ثقافي كامل لو كسوناه لحماً لأصبح حياة فكرية تحمل طابعاً يميزها عن كثير مما عداها ، فهي تدل على ذات الهية مشهورة ، وذات إنسانية شاهدة ، ومجموعة من أفراد الناس تتم الشهادة في حضورهم : ـ

(١) ـ أول ركن تدل عليه الشهادة ، وجود الذات الإلهية ، التي تشهد أن ليس ثمة من آلهة سواها ، ثم نجد لهذه الذات صفات كثيرة تتوحد في نسق واحد ، هي ما نطلق عليه أسماء الله الحسنى ، وهذه المجموعة من الصفات هي لله على نحو مطلق ، وهي كذلك للانسان على نحو نسبي ، أي أن المسلم لا بد أن يعمل على أن يكون في حياته عالماً فريداً قديراً مهيمناً عزيزاً جباراً . . الخ والا كانت شهادته باللفظ دون المعنى .

(٢) ـ أما الركن الثاني الذي تتضمنه الشهادة فهو وجود الذات الانسانية الشاهدة ولا بد من الوقوف المتأمل عند « الذات الانسانية » هذه لنرى متى يتحقق وجودها وكيف ؟ ! إنه مهما يكن من أمر التشابه

(٦٦٠) ـ المرجع نفسه ص ٢٦٦
(٦٦١) ـ رؤية اسلامية ص ٢٦٨ .
(٦٦٢) ـ أفكار ومواقف ص ٢٧٦ ـ ٢٧٧ .

والتجانس بين أفراد البشر فلن يكون الفرد الانساني « ذاتاً » ، الا اذا بقيت له بقية يختلف بها عن جميع مَنْ عداه ، وهي بقية لها كل الأهمية والخطورة لأنها هي التي تحدد هويته ، وهي التي تعدها مسئولة أمام الله والناس وهذا الجانب الفريد من كيان الانسان هو الذي « يشهد « ألا إله إلا الله[١٦٣] » .

(٣) - يبقى الركن الثالث المتضمن في « الشهادة » أعني به وجود الآخرين الذي هو ركن أساسي في حياة هذا الانسان ، ولك أن تقدر الفرق الشاسع بين إنسان يتصرف كما لو لم يكن في الدنيا إنسان سواه ، وآخر يضع في اعتباره عند كل خطوة يخطوها ، وكل فعل يؤديه أن هناك آخرين اعترف بهم ضمناً حين شهد ألا إله إلا الله ، وهكذا تنشأ لنا من أصل واحد ضروب ثلاثة : الحقيقة الدينية ، والفردية الانسانية ، وروابط المجتمع[١٦٤] .

(حـ) الضمير الديني :

الغاية التي يجب أن نستهدفها من التربية الدينية هي إيجاد ذلك الضرب من الوجدان الديني الذي من شأنه أن يهدي صاحبه كلما جدّ موقف في الطريق - الى اختيار السلوك الذي يعينه على تكامل شخصيته تكاملاً ينم عن « وحدانية تلك الشخصية » لأن ما يحقق إسلام المسلم هو في المقام الأول ، أن يجسد في شخصه رسالة الاسلام - و « التوحيد » من تلك الرسالة هو في صميم الصميم .

لكن ماذا نعني بكلمة « الضمير » ؟ ! نعني بها ما استخلصناه لأنفسنا مما وعيناه وعشناه : إما من خبراتنا المباشرة أو مما علمنا إياه آباؤنا ومعلمونا « فأضمرناه » في نفوسنا لتحمله معنا أينما توجهنا ، فنكون بمثابة مَنْ يحمل معه دليلاً هادياً يرشده الى سواء السبيل اذا ما أشكل عليه الأمر[١٦٥] .

فما هو المبدأ الذي يستخلصه المسلم من أحدية الله ويضمره في صدره ليكون مرجعه في مسلك حياته ؟ ! كيف نحول عقيدة « التوحيد » بالتربية الى « ضمير » يكون به المسلم مسلماً فيما يدع وفيما يختار ؟ ! هذا المبدأ هو أن يختار الفعل الذي يتسق مع غيره في بناء شخصية موحدة . فالتوحيد الإسلامي هو في أعماقه تناسق في حياة الانسان الأخلاقية ، بمعنى أن تنتظم مجموعة القيم الروحية في ترتيب معين يبين أيها أولى من أيها إذا ما تعارضت في موقف معين ، ومن ثم فعقيدة المسلم إذا ما رسخت في صيغة ضميراً يهديه الى جادة الطريق ، ضمنت له ألا تتعدد معاييره الأخلاقية ، فمعيار أمام ولي الأمر ومعيار آخر أمام الناس ومعيار ثالث يقيمه حين يخلو لنفسه ! إننا إذا استطعنا تربية هذا « الضمير الديني » عند أبنائنا وبناتنا كان ذلك درعاً تحميهم من أن يذل صغيرهم لكبيرهم أو أن يذل فقيرهم لغنيهم أو أن يذل محكوم لحاكم[١٦٦] .

(٤) مفاهيم متفرقــة :

هناك مفاهيم دينية كثيرة تعرض لها مفكرنا بالتحليل والتشريح ، من ذلك مثلاً التفرقة بين « الفكر

(١٦٣) - أفكار ومواقف ص ٢٥٩ .
(١٦٤) - المرجع نفسه ص ٢٦٠ .
(١٦٥) - قيم من التراث ص ١٠٠ - ١٠١ .
(١٦٦) - المرجع نفسه ص ١٠٣ - ١٠٤ .

الاسلامي » من ناحية ، « وفكر المسلمين » من ناحية أخرى . فلكي يكون الفكر إسلامياً لا بد أن يكون منصباً على مسائل متصلة بعقيدة الاسلام وشريعته . منها مثل وجود « الله » وصفاته كالواحدية ، والعدل والقدرة والعلم .. الخ كذلك فكرة الإمامة ، خلق القرآن .. الخ الخ . هذا هو الفكر الإسلامي الذي ينصب على موضوعات متعلقة بالعقيدة . إلا أن المسلمين كان منهم علماء ذوو فكر إنساني عام لا يتقيد بصفة ـ تقصره على ديانة دون ديانة أخرى ـ وها هنا نرى للمسلمين فكراً في شتى نواحي العلم والمعرفة مما لا يختص بالعقيدة والشريعة وليس فيه من الاسلامية إلا إسلام صاحبه مثل عالم الرياضة ، وعالم الفلك ، وعالم الكيمياء والبصريات والطبيب والمهندس بل ونستطيع أن نضيف أنواعاً أخرى مثل كُتّاب الرحلات ، ونقد الأدب ، وعلم الحيوان والنبات .. الخ كل ذلك ضروب من العلم والمعرفة قام بها مسلمون حتى أصبحت جزءاً هاماً فيما نسميه بالتراث العربي ـ إلا أنه لا يندرج فيما نسميه بالفكر الإسلامي .. »[١٦٨] .

ومن المفاهيم الدينية التي عالجها أيضاً « الدين » و « التدين » و « علوم الدين » ، عندما رأى خلطاً في رؤية الناس لها حتى أهل التخصص منهم « فالدين قائم في نصوصه المحددة .. ثم يأتي الطرفان الآخران : مَنْ يؤمنون بذلك الدين وهم مَنْ يصفونهم « بالتدين » ثم علوم الدين التي تقام على النصوص كما سبق أن رأينا . فعلم الدين لا هو « الدين » ولا هو « التدين » إنما هو فاعلية عقلية تقوم حول الدين . ولقد لبث الإسلام « ديناً » للمؤمنين « يتدينون » بعباداته وتعاليمه قبل أن يظهر الفقهاء ليقيموا عليه العلم بمنهج التفكير العلمي . وعندما نزلت الآية الكريمة : ﴿ اليوم أكملت لكم دينكم ﴾ ـ « كان قد كمل دين الاسلام ودخل الناس أفواجاً ولم يكن قد كُتِبَ بعد سطر واحد في أي علم من علوم الدين ، مما يقطع بأن الدين نفسه شيء ، والمتدينون به شيء ثان ، والعلوم التي تقوم عليه شيء ثالث »[١٦٩] .

ولك أن تقرأ مقال « الشيطان الأخرس » لترى كيف كان يتصدى مفكرنا للمفاهيم الدينية الخاطئة بالتحليل والتفنيد فور ظهورها في الصحف اليومية ـ فلو نشر واحد من أئمة الدين في جريدة الأهرام « أن رجال الشريعة قادرون على أن يقولوا كلمتهم في كل شيء » ـ يكون تحليل مفكرنا « لو كان الأمر كما قال القائل لوجب منذ الغد أن تغلق الجامعات جميعاً ومراكز البحث وغيرها مما يريد أن يبلغ شيئاً من الحق لا نبقي إلا على كلية الشريعة لأنها تعلمنا « كل شيء » ! .. »[١٧٠] .

المجموعة الثالثة : مفاهيم قومية وأفكار وطنية

(أ) العـــروبة

في اعتقادي أن مفكرنا الكبير كان متحمساً لجعل « العروبة » مفهوماً ثقافياً ، وليس فكرة سياسية ، فقد كتب يقول : « ليست عروبة العربي قراراً سياسياً تصدره مؤتمرات القمم أو مؤتمرات السفوح والوديان .. بل هي مركب ثقافي يعيشه في حياته اليومية ولا يستطيع العربي نفسه أن ينسلخ عنه إذا أراد .. وأن يعيده إليه إذا أراد .. لا .. ليست عروبة العربي

(١٦٧) ـ في تحديث الثقافة العربية ص ٤٨ وما بعدها .
(١٦٨) ـ المرجع السابق ص ٤٦ .
(١٦٩) ـ قيم من التراث ص ٥٣ .
(١٧٠) ـ أفكار ومواقف ص ١٧٩ ـ ١٨٠ .

قميصاً يلبسه إذا شاء ويخلعه إذا شاء ، بل هي خصائص توشك أن تبلغ منه ما يبلغه لون الجلد والعينين . . »[١٧١] . فما هي هذه الخصائص :

أولا : أول خصائص العروبة لغتها على أنه لا يكفي في هذا الجانب بأن تكون لغة الكلام والكتابة عربية ، فالأوربي الدارس للغة العربية قد يتكلمها ويكتبها ومع ذلك لا تدرجه في العروبة ابناً من أبنائها . . إذ المهم هنا هو اللفتات العقلية أو الإدراكية العميقة التي تكمن في كيان العربي ، فتميل به إلى اكتساب الصفات المتمثلة في اللغة العربية . فمن خصائص اللغة العربية مثلا أنك إذا عرفت الأصل الثلاثي عرفت كيف تفجر منه شجرة المشتقات على كثرة فروعها ، فإذا عرفت كلمة « كتب » فجرت منها كاتب وكتاب وكتابة ومكتوب . . الخ فكأنها القبيلة أو العشيرة بتعدد أفرادها لكن هؤلاء الأفراد ينتمون إلى رأس واحد .

ثانيا : ثانية الخصائص ميل العربي إلى القفز السريع من الأفراد الجزئية إلى تجريدها وتعميمها في أنواع وأجناس ، فهو لا يهمه هذا الطائر المُعيّن بل يكفيه ان يعرف الطائر في عمومه من حيث هو نوع . . إن العربي في تكوينه العقلي لا يعبأ كثيراً بالأفراد أو المفردات ، وإنما يريد « الخلاصة » العامة المجردة ليسهل حملها معه وهو مسافر في الفلاة على ظهور الابل ! ولقد بلغ ميل الشاعر العربي إلى التجريد حداً جعله إذا تغزّل في إمرأة لا يقصد إمرأة بعينها ، بل ان غزله منصب على « نوع » المرأة بأسره ، وكذلك إذا وصف جواداً أو بعيراً أو ما شئت[١٧٢] .

ثالثا : وثالثة الخصائص إيمان العربي بأن الحضارة الصحيحة إنما تُدار على محور الأخلاق فليس المهم فيمن هذبته الحضارة أن يكون قوياً بسلاحه ولا قادراً بماله ، بل المهم هو أن يقوم التعامل بين الانسان وربه ، والانسان والانسان على أنماط رسمتها السماء لأهل الأرض . ومن هنا كان جوهر العروبة الاعتقاد بأن الخالق يشاء ويأمر والمخلوق يطيع بغير سؤال !

رابعاً : ليس عند العربي مقابلة بين واقع ومثال ، بل بين « واقع » و « واقع » فكلمة مثال العربية تعني كائناً ماثلاً أمامنا نراه ونلمسه . وأما كلمة « واقع » فهي تعني « الوقوع » الذي هو الهبوط والسقوط . ومن هنا كان العربي يقصر نظرته على دنيا الكائنات الفعلية يوازن بين بعضها وبعضها الآخر وهي بأجمعها « واقع » سواء في ذلك ما هو أدنى وما هو أعلى ! .

لكن علينا أن نلاحظ أن تحديد تلك الخصائص لا يعني أن نحاول تغيير ما نريد تغييره منها ، لقد أردنا فقط أن نقول « ان عروبة العربي هي وجوده الثقافي المتميز ـ فهي لا تمنح بقرار كما قد يتوهم الواهمون ! »[١٧٣] .

(ب) الشخصية المصرية

لا تناقض بين عروبة العربي من جهة وعيزاته الاقليمية من جهة أخرى ، فالمصري مصري وعربي معاً ، كما يكون السوداني سودانياً وعربياً ، والعراقي عراقياً وعربياً في آن . . فليس على هذه الأرض إنسان واحد وحداني الانتماء ، وإنما الأمر في هذا يشبه الدوائر التي تتدرج اتساعاً[١٧٤] . وإذا صح ذلك فما هي أهم الخصائص المميزة للذات المصرية . . ؟!

---

(١٧١) ـ هموم المثقفين ص ١٢٠ ـ وانظر أيضا خصائص أخرى للشخصية العربية ، ثقافتنا في مواجهة العصر ، ص ٤١ وما بعدها ـ وأيضا في مفترق الطرق ، ص ٢٦٠ وما بعدها .

(١٧٢) ـ هموم المثقفين ص ١٢٣ ـ ١٢٤ وأيضا ، ثقافتنا في مواجهة العصر ، ص ٦٤ .

(١٧٣) ـ هموم المثقفين ص ١٢٧ ـ وأيضا ، ثقافتنا في مواجهة العصر ، ص ٦٥ .

(١٧٤) ـ هموم المثقفين ص ١٦٠ .

أهمها عمق الشعور الديني، ويتبعه عند المصري اتساع النطاق الذي يتعامل فيه مع «الغيب»، أما بالايمان الرشيد أحياناً، وإما بتهاويم الخرافة أحياناً أخرى(١٧٥).

ثم تجيء بعد ذلك خاصة انتمائه الأسري. وهو انتماء لا يقف معه عند حدود «الأسرة النواة» كما يصفها كثير من كتّاب الغرب اليوم بمعنى الوالدين والأخوة، بل يوسع المصري من حدود الأسرة التي يشتد به الانتماء اليها لتشمل كذلك أبناء العمومة والخؤولة ومَنْ يتصل بهم(١٧٦).

ثم يتميز المصري كذلك بحبه لأرضه ليس فقط من حيث هي أرض يزرعها، بل من حيث هي كذلك أرض يتصل بها ولادة ونشأة وذوي قربى... ولقد تفرع عند المصري من عمق إيمانه الديني وقوة انتمائه لأرضه وأصله، حب يشبه الحب الصوفي للعمل الذي يؤديه، زراعة كانت أو صناعة، وأعني بالحب بالصوفي هنا حباً للشيء في ذاته ولذاته لا للأجر الذي يترتب عليه(١٧٧).

ثم يلخص مفكرنا مفتاح الشخصية المصرية في عبارة موجزة هي «المصري صانع عابد» يتعامل مع هذه الدنيا وكائناتها بحواسه وجوارحه، ويتعامل مع الغيب بقلبه وإيمانه. هو واقعي في الحالة الأولى صوفي في الحالة الثانية، هو مادي في أحد جوانبه روحاني الجانب الآخر. وكأن مفكرنا يريد أن يقول أن شخصية المصري مثال حديث للصيغة التي اقترحها حلا لمشكلتنا الثقافية المعاصرة وأعني بها صيغة الجمع بين «العقل والوجدان»، ولقد ساعده على هذا الجمع بين الجانبين في شخصية واحدة متكاملة أنه نموذج فريد يجمع في صيغة حضارية واحدة خصائص فلاحة الأرض وبداوة الصحراء ومجتمع المدينة(١٧٨).

لكن أين يأتَّى نجد ذلك المصري الذي هو «صانع وعابد» في آن معاً؟! يجيب «انك تراه فيما صنعت يداه، تراه في كل مسلة قُدّت من الصخر العتي بأزميل عبقري جبار، وارتفعت برأسها نحو السماء، وكأنها كلمة دعاء في صلاة..! إنك تراه في اخناتون يشهد أن الله واحد وراء كثرة الظواهر على الأرض في السماء! إنك تراه في راهب الدير الذي يزرع ويعبد الله في حياة واحدة، انك تراه في المساجد ومآذنها، التي لا تدري وأنت شاخص ببصرك إليها في روعة بنائها، أهي صلاة تجسّدت في عمارة أم هي عمارة ذابت في صلاة(١٧٩)..

(أ) الولاء للوطن

عندما شاهد في التليفزيون جماعة من الشباب تهتف بالفداء بأرواحها ودمائها «ولاء» لهذا أو ذاك ـ شعر أن في هذه الصورة شيئاً يثير القلق ويتطلب التصحيح(١٨٠). فيكتب على لسان سقراط: «إن الولاء لا يكون لشخص، وإلا فماذا لو غاب هذا الذي أعلنت له إخلاصك؟ أتصبح بغير إخلاص لأحد؟! إن الولاء الصحيح يا أصدقائي لا يكون لشخص بقدر ما يكون لقضية معينة أو لفكرة أو لعقيدة دينية، أو غير ذلك مما يحيا من أجله الانسان ويشعر الا حياة له بغيره..»(١٨١). ثم يحلل معنى الولاء ليجد أنه في

(١٧٥) ـ في مفترق الطرق ص ٣٧٤.
(١٧٦) ـ المرجع نفسه ص ٣٧٥
(١٧٧) ـ المرجع نفسه في الصفحة نفسها
(١٧٨) ـ في مفترق الطرق ص ٣٧٥
(١٧٩) ـ المرجع نفسه ص ٣٨٦.
(١٨٠) ـ قيم من التراث ص ٣٨٨
(١٨١) ـ قيم من التراث ص ٣٨٩

حقيقته يتضمن أساس الأخلاق كلها .. أما سر الولاء فهو أن الفرد يشعر عن عمق وجدانه أنه لا يستطيع العيش وحده فريداً في هذا الكون الفسيح ويريد أن يجد « آخر » يتحد معه ليوسع من وجوده ، فإذا وجد هذا « الآخر » تمسك به وأخلص له ، ومن هنا كان الولاء ضرورة حيوية لكل ما من شأنه أن يجعل وجودنا الفرد معنى وأوسع نطاقاً[١٨٢]. « فالولاء يكون لله لأنه مالك يوم الدين ، والولاء يكون للوطن الذي بغيره ينعدم أهم أركان الهوية في هذه الدنيا ، والولاء يكون لأي مجموعة تمثل فكرة لها دوام ، وأنتمي إليها عضواً فيها عاملاً مع غيري على تحقيق هذه الفكرة .. »[١٨٣]. وهكذا تندمج الذات الفردية في ذات أوسع منها وأشمل ليصبح الفرد بهذا الدمج جزءاً من أسرة أو من جماعة أو من أمة أو من الانسانية كلها .. الخ .

لكن ماذا نحن صانعون إذا تعارض ولاء وولاء ، كأن يتعارض في موقف معين ولاء فرد لأسرته وولاؤه لأمته ؟! الجواب : أن نختار الطريق الذي يتيح للفرد تكاملاً في شخصيته بدرجة أعلى ، فهل يكون انساناً أكمل إذا هو انتمى إلى أسرة قوية وأمة ضعيفة ، أو إذا انتمى إلى أسرة ضعيفة وأمة قوية ؟! الاجابة تكاد تدل على نفسها وهي أن البديل الثاني أفضل وأكمل وأسمى ، ومن هنا لك أن تسأل نفسك : أيكون الولاء والتضحية بدمائنا وأرواحنا لمصري أم لمصر ؟![١٨٤].

المجموعة الرابعة :

(أ) وضع المرأة

لا نريد أن نسهب طويلاً في أمر المفاهيم الاجتماعية بل يكفي أن نقول أنه كان يتلقف ما يظهر في حياتنا الاجتماعية من أفكار وقيم ليقوم بتشريحه بنفس الفاعلية العقلية التي قدمنا لها فيما سبق مجموعة من الأمثلة . ولقد كتب عما أسماه « بالردة في عالم المرأة » ورسم لها صورة في غاية الأهمية ، ذهب فيها إلى أن « أبشع جوانب الردة في حياة المرأة اليوم ليس هو أنها تريد أن تتعلم إلى آخر المدى فيمنعها أحد ، وليس أنها تريد أن تعمل بما تعلمته فيمنعها أحد .. وإنما الجانب البشع من تلك الردة هو أن المرأة اليوم تريد أن تجعل من نفسها وبمحض اختيارها حريماً يتحجب وراء الجدران أو يتستر وراء حجب وبراقع ، وكأنها الفريسة السهلة تخشى أن تتخطفها الصقور ، أما أن تحصن نفسها بقوة الروح ، وبالشعور ، بكرامتها إنسانة واعية مستنيرة ، فذلك زمن أوشك على الذهاب مع ذهاب رائدات الجيل الماضي . ألا ما أبعد الفرق في حياة المرأة المصرية بين الليلة والبارحة ، ففي بارحتها ألقت بحجابها في مياه البحر عند شواطيء الاسكندرية[١٨٥] إيذاناً بدخولها عصر النور ، وأما في ليلتها هذه فباختيارها تطلب من شياطين الظلام أن ينسجوا لها حجاباً يرد عنها ضوء النهار .. »[١٨٦].

(ب) الرأي العام

ولعل من أجل التحليلات التي قام بها في الميدان الاجتماعي تحليله لفكرة « الرأي العام » الذي وصفه بأنه « الإله الزائف الجديد » وقال عنه انه « ذو وجهين » وهو بوجه منهما لا عيب فيه إذا نزعت عنه شوكة التأليه ، ولكنه بوجهه الآخر الذي يتسلح فيه بتلك الشوكة

(١٨٢) ـ قيم من التراث ص ٣٨٩ .
(١٨٣) ـ قيم من التراث ص ٣٩٠ .
(١٨٤) ـ المرجع نفسه ص ٣٩٢ .
(١٨٥) الاشارة هنا الى حادثة مشهورة في تاريخ الحركة النسائية المصرية ، ملخصها أن هدى شعراوي عند عودتها من رحلة لها في الخارج ، وكان ذلك عقب ثورة ١٩١٩ ، ذهب حشد كبير من النساء لاستقبالها في ميناء الاسكندرية ولوحت لهن الزعيمة ، وهي على ظهر السفينة ، ثم ألقت برقعها في البحر قبل نزولها الى الشاطيء.
(١٨٦) في مفترق الطرق ص ١٣٩ وما بعدها والنظر في وضع المرأة أيضاً « وإذا الموءودة سئلت » في الكتاب نفسه ص ٨٥ وما بعدها

الرهبية ينقلب إلى طاغية يسحق فردية الأفراد سحقاً ليحيلهم إلى أشباح وظلال : « فقد يحدث أن نرى العالم من علمائنا قديراً في علمه وهو في ميدانه ، لكنه ما أن يفرغ واجبه إزاء تخصصه العلمي حتى يُسرع الخطى لينخرط مع الرأي العام فيما هو خارق فيه من تهاويم قد تبلغ أحياناً كثيرة حد الخرافة »(١٨٧).

ويفند مفكرنا « عمومية » الرأي العام بقوله : « إنَّ وجود فرد واحد لا يرى الرأي الذي هو عام ينفي عن الرأي العام عموميته ، وحتى لو كان من حق الرأي العام أن يضغط بقوته العددية في اتخاذ القرارات ، وفي انسحاب النواب الذين ينوبون عنه ـ وهو حق للناس لا شك فيه ـ فليس له الحق نفسه في منع الآراء والأفكار التي لا تعجب جمهوره(١٨٨) . إنَّ الذي يربط أفراد الجمهور بعضهم ببعض في تكوين رأي عام ، يغلب أن يكون هو « الانفعال » ، لا « العقل » فالانفعال ينتقل من فرد إلى فرد بالعدوى ، أما الفكرة العقلية فينقلها صاحبها إلى متلقيها بالإقناع ، والإقناع بحكم طبيعته عملية فردية وليست عملية جماعية(١٨٩) .

(جـ) العلمانية

من المفاهيم التي شاعت في مجتمعنا أيضاً ، وتعرض لها مفكرنا بالتحليل العقلي ، مفهوم « العلمانية » ، وهو يرى أنه ينطق بفتح العين لا كسرها ، وأنه في هذا التحريف في النطق يكمن معظم الخلط ، ولهذا يكتب مقالا عنوانه ، « عين ـ فتحة ـ عا » . ليشد انتباه القارىء إلى أن الكلمة لا تنسب إلى « العلم » بل إلى « العالم » ـ وأنها جاءت بهذا المعنى من اللغات الأوربية بعد أن خرجت أوربا من العصور الوسطى حيث أقام رجال الدين من حياة الرهبان مثلا أعلى ، فالزهد في الدنيا ، لا الإقبال عليها ، هو ما ينبغي للانسان الكامل أن يهتدي به ، وذلك لأن عقيدتهم تسمح لهم بأن يفصلوا بين الأرض والسماء ، بين الدنيا والآخرة ، في الأولى تكون السيادة لقيصر وفي الثانية يكون الأمر لله .

فما لنا نحن بهذا كله وليس في عقيدتنا ما يدعونا إلى إهمال هذا العالم . . ؟! بل العكس هو الصحيح ، فقد أمرنا بأن نحتفل بالدنيا وكأننا نعيش فيها أبداً ، وأن نعمل للآخرة كأننا منتقلون إليها غداً ! « تلك هي العلمانية التي لم تكن تحتاج منا إلا أن نفتح لها العين فإذا هي جزء من حياتنا ، ومقوّم جوهري من مقومات تاريخنا في فترات عزه ومجده ، فمن الذي يحاربه أولئك الذين ركبوا جيادهم ، وحملوا قسيهم ورماحهم ليقاتلوا « العلمانية » حتى يقتلوها . . ؟! »(١٩٠) . لكن إذا كانت مقاومة من يقاوم العلمانية بفتح عينها معصية أعظم فيمن يقاومونها بكسر العين ، لأن عينها إذا كسرت كانت الإشارة عندئذ إلى العلم وعلى الحياة التي تقيمها العلوم ! « فهل يرضيكم ـ أيها السادة ـ أن نزرع أرضنا بغير علم ، وأن تدير مصانعنا بغير علم ، وأن تنشىء مدارسنا وجامعاتنا بغير العلم ، وأن نعد عدتنا العسكرية بغير العلم ؟! هل يرضيكم أيها السادة أن نمحو أسماء العلماء من تاريخنا فلا يكون فيهم بعد اليوم جابر بن حيان ولا الخوارزمي ولا ابن الهيثم ولا ابن النفيس ؟! وإذا رأيتم في هؤلاء موضع « فخر لنا فلماذا لا تريدون لأحفادهم المعاصرين أن يعيدوا سيرتهم الأولى ؟! »(١٩١) .

---

(١٨٧) مقال « أهو شرك من نوع جديد ؟ » ، في كتابه « رؤية إسلامية » ص ٣١٤ - ٣١٦ .

(١٨٨) المرجع نفسه ص ٣١٠ ـ وقد يبلغ العناد ببعض النقاد حدا يجعلهم يتصورون أن الرجل يدعو إلى رأي عام « معين » !! وأنه بذلك يناقض !! وهكذا تكون قد غابت عنهم الفكرة من أساسها وهي ألا يتحول « الرأي العام » إلى غول يلتهم حقوق الأفراد في التعبير عن رأيهم !

(١٨٩) ـ رؤية إسلامية ص ٣١١ .

(١٩٠) ـ من الحرية أتحدث ص ١٨٨ .

(١٩١) ـ المرجع نفسه ص ١٨٩ .

ويمكن أن نسوق ، فضلا عن هذه المجموعات التي ذكرناها ، أمثلة تفوق الحصر لأفكار ومفاهيم قام مفكرنا الكبير بوضعها على مائدة التشريح العقلي منها فكرة « التراث »(١٩٢) و « الثقافة »(١٩٣)، والفرق بين « الفرد والمواطن والانسان »(١٩٤). ومعنى التكنولوجيا(١٩٥)، « والقيم الثلاث : الحق والخير والجمال »(١٩٦) وارتباطها بأوجه الحياة الواعية للانسان وهي « الإدراك والسلوك والوجدان » . وعن معنى « الهوية » في مقاله : « نافخ النار »(١٩٧). وعن معنى « الفكر وحريته » ، و « وحدة التفكير » ، و « رجل الفكر ومشكلاته »(١٩٨). و « العقل الحر » ، و « أزمة العقل » ، و « سلطان العقل » ، ومعنى « الروحانية »(١٩٩). وعن معنى الديمقراطية(٢٠٠) .. الخ لكن تكفينا هذه القطرات من هذا البحر الزاخر لننتقل إلى جانب آخر هو « الوجدان » لنسوق كلمة سريعة عما قدمه لدنيا الأدب .

القسم الثاني : مجال الوجدان

يتمثل الجانب الوجداني عند مفكرنا في الفن بصفة عامة ، والأدب بوجه خاص ، ولعلنا لا نبالغ إذا قلنا إن زكي نجيب محمود هو واحد من أبرع كُتّاب المقالة الأدبية في أدبنا المعاصر ، وهو صاحب رأي خاص في نقد الأدب وكتابة المقال الأدبي وسوف نعرض لرأيه هذا بعد قليل مع نماذج من المقالات الأدبية عنده . لكنا نريد الآن أن نفرق بين الأدب بوصفه ممثلا لجانب « الوجدان » ، والعلم بوصفه معبرا عن « العقل » فأين يختلفان وكيف يلتقيان ؟ !

أولا : الأدب والعلم

كثيرا ما عقد مفكرنا مقارنات مطولة بين الأدب والعلم لكي يفرق بينهما من ناحية ، ولكي يهاجم من ناحية أخرى أصحاب « الأدب العلمي » مبينا أنهم يخلطون بين أمرين لا يجوز الخلط بينهما . ذلك لأننا نجد أنفسنا ، في حالة الأدب والعلم ، أمام ضربين من الكلام يختلف أحدهما عن الآخر أتمّ الاختلاف ويستحيل أن يتحول اليه ، كما يستحيل أن تتطور الأغنام وتصبح أبقارا ، « لا لأن الأدب متميز عن العلم بجمال أسلوبه ، مع جواز اتحادهما في مادة القول ، بل لأن الاختلاف أعم من ذلك بكثير بالعبارة العلمية من طراز والعبارة الأدبية من طراز آخر ولن يستطيع جمال الأسلوب أن يعبر ما بينهما من فجوة واسعة سحيقة(٢٠١) .

ونحن هنا إنما نعود بطريقة أخرى الى ثنائية « العقل والوجدان » والى ثنائية المجالين المختلفين من مجالات

(١٩٢) ـ بالنسبة لفكرة التراث قارن مثلا « أنجعل التراث كنزا تحت حراسة ؟ » في كتابه « تحديث الثقافة العربية » ص ٢٩٦ ومابعدها وأيضا « التراث أول الطريق » من الحرية أتحدث ص ١٠٣ مابعدها .

(١٩٣) ـ قارن « سؤال عن الثقافة وجوابه » في كتابه « قيم من التراث » ص ٣٢٥ ، وثقافة النقد في كتاب هموم المثقفين ص ٢٠٠ ومابعدها . « ديوه الثقافة العربية » في كتابه من الحرية أتحدث ص ١١٥ وثقافة السكون وثقافة الحركة . في كتابه « في مفترق الطرق » ص ٢٢٠ ومابعدها . وخصوصية الثقافة . والثقافة ملتقى الثقافات في كتابه « تحديث الثقافة العربية » . الخ الخ .

(١٩٤) ـ في حياتنا العقلية ص ١٢٨ ومابعدها .

(١٩٥) ـ انظر مقالة « هذه اللفظة المسحورة » في كتابه مجتمع جديد أو الكارثة ص ٤٦ ومابعدها .

(١٩٦) ـ مقال « قيمة القيم » في كتابه من « زاوية فلسفية » ص ١٢١ ومابعدها .

(١٩٧) ـ انظر مقال « نافخ النار » الأهرام ١٣ أكتوبر ١٩٨٧ .

(١٩٨) ـ قارن هذه المقالات في كتابه « في حياتنا العقلية » .

(١٩٩) قارن هذه المقالات في كتابه « في مفترق الطرق » و « ثقافتنا في مواجهة العصر » .

(٢٠٠) ـ هموم المثقفين ص ١١٦ .

(٢٠١) قشور ولباب ص ١٠٧ مكتبة الانجلو المصرية القاهرة عام ١٩٥٧ .

القول ينبغي علينا أن نفرق بينها بدقة وعناية فالعلم تعميم والفن تخصيص ، العلم تجميع والأدب تفريد . العلم يلاحظ الاشياء والنظائر ليستخلص منها أوجه الشبه فيصوغها في قانون واحد ينظمها ، والفن يلاحظ جزئية واحدة يقف عندها . العلم يستبعد نفس الخصائص التي يستبقيها الفن ، فالخصائص الفريدة التي تميز فلانا من الناس دون سائر الأفراد هي التي يستبقيها الفنان ليحللها ويصورها ، وهي نفسها التي يستبعدها العالم لأنها ليست مشتركة بين سائر أفراد النوع الإنساني . يقول عالم النبات عن الزهر ما ينطبق على الزهر كله ما دام منتمياً الى فصيلة واحدة . أما الفنان فيقف عند زهرة واحدة في لحظة زمنية واحدة يلتقفها من تيار حوادثها الدافق قبل أن تمضي الى غير عودة فيصورها رسما أو أدبا أو ما شاءت له مادته التي يستخدمها وسيلة لاثبات ما يريد أن يثبته(٢٠٢)

وفي استطاعتنا أن نقول ذلك بصدد كل ما يعالجه الفن بشتى صنوفه ، وعلى أساس هذا المعيار نستطيع أن نقيم « النقد الأدبي » هب أنك بصدد قصيدة نظمها شاعر عن الحب ، فانظر الى أي حد قد تفردت العاطفة التي يعبر عنها بحيث أصبحت كائنا وحدها قائما بذاته ، لا تشاركها لحظة أخرى من لحظات الحب. لا أقول عند سائر المحبين ـ بل عند هذا المحب نفسه ، فلا يكفي أن يتحدث عن « الحب » بصفة عامة لنقول انه أجاد ، لأن الحب بصفة عامة من حيث هو عاطفة يشترك فيها أفراد البشر أجمعون بدرجات متفاوتة ـ هو من شأن علم النفس لا من شأن الفنان ، فعالم النفس هو الذي يتحدث عن هذه العاطفة « بصفة عامة » ، أو انه يتكلم عنها كما تبدو آثارها عند هذا الفرد من الناس ، وهذا وذاك ، في كل زمان ومكان . هذا التعميم في الأحكام يكون علميا ولا يكون فناً ولا أدباً . أما الفنان أو الأديب فهو ينظر الى حالاته النفسية في حبه ليلقف منها حالة واحدة ، ثم يبرز هذه الحالة الواحدة العابرة ، وهو بذلك يصور لنا مالا يتكرر في سائر الحالات ، ولا حالاته هو الشخصية دع عنك حالات الآخرين ! ان المحب لا يشعر بعاطفة الحب على لون واحد ونغمة واحدة ، وأصداء واحدة ، وأثر واحد ، بل نبراه ازاء حبيبه الآن بما لم يكنه بالأمس وما لن يكونه غداً ، ومع ذلك فهي كلها مواقف من حبه ، فلا يكفي أن يقول « إني أحب ، أو اني في جحيم أو نعيم من الحب » ليكون أديبا بل يتحتم أن يخصص لنا خيوط العناصر النفسية التي جعلت حبه جحيما أو نعيما . ولو أجاد الملاحظة ، وأجاد الوصف ، لعلم أن شبكة هذه الخيوط محال أن تلتقي على صورة واحدة في لحظتين متباعدتين(٢٠٣) .

الواقع أن مجرى العواطف والمشاعر عند الانسان قريبة مما كان يصف به الفيلسوف اليوناني « هيرقليطس الكون كله ـ تيار متدفق ، كل شيء فيه تتغير حالاته تغيرا دائما دائما . ويحاول « العالم » أن يتلمس وسط هذه التيارات الدافقة من الحوادث اطرادات تتكرر على غرار واحد ، فاذا وجد جعله قانونا ثم راح يقيس الأبعاد المكانية والزمانية في ذلك الاطراد لينتهي الى صيغة قانون فيه دقة كمية . . أما الأديب أو الفنان ، فشأن آخر : انه لا يلتمس اطرادا في الحوادث ، بل تستوقفه حادثة واحدة ، أو حالة واحدة فيثبتها على اللوحة رسما أو يثبتها باللفظ أدبا ، أو في أنغام الالحان موسيقى .

وليست كل حالة جزئية في صلاحيتها للفن على حد سواء مع سائر الحالات ، بل ان الفنان الحق ليقع على الجزئيات ذات الدلالة ، أي الجزئيات التي تكون أكثر

(٢٠٢) الشعر وقضاياه ص١٠٨

(٢٠٣) المرجع السابق ص ١٠٩

إيحاء عند القارىء أو الرائي ، فكاتب القصة أو المسرحية ، مثلا ، لا يجيد فنا اذا راح يسرد التفصيلات عن شخصياته سرداً بغير تمييز . بل صحيح الفن هو الاختيار الموفق ، فأي التفصيلات في حياة هذا الشخص الذي أصوره أهدى الى حقيقة شخصه وسر نفسه ، وكنه وجوده ؟ . سل نفسك ما سر الجودة الفنية في هذه الشخصيات الأدبية : هاملت ، الملك لير ، دون كيشوت - وغيرهم ؟ تجد أنه اختيار التفصيلات التي يجريها الأديب كلاماً وسلوكاً بحيث يتكون له في النهاية شخص متكامل فريد ، فهو لا يرسم الانسان بصفة عامة وإلا كان عالما ، بل يرسم « هاملت » أو « لير » فردا واحدا ذا طابع متميز يستحيل أن يتكرر له في الوجود مثال يطابقه كل المطابقة[٢٠٨]

سبيل العلم ، اذن ، وسبيل الأدب مختلفان ولن يتطور هذا الى ذاك أبدا ، ولسنا نريد أن نتتبع شتى الفروق التي تباعد بينهما وتباين ، لكنا نريد أن نضيف خاصية هامة أخيرة وهي أن الأدب بمقدار ما يكون الكلام فيه وصفا للواقع والحقائق الخارجية بمقدار ما يبعد عن الكمال الفني . انّ الصور الفوتوغرافية تصور الحقيقة الواقعية تصويراً أميناً ، ولذلك لم تكن فناً بالمعنى الذي نقصده ، انك كثيرا ما تقف أمام صورة رسمها « بيكاسو » أو « ماتيس » فلا تدري ماذا أراد المصور أن يصور ، لأنه لم يرد قط أن يصور شيئا خارجيا عن ذاته ، فهذا الخليط اللّوني قد تردد في خياله كما تردد الأنغام في أذن الموسيقى ، فرسمها على لوحته لتجيء موسيقى للعين في أنغام من ضوء .

انّ الآلام والأفراح لا تكون الا داخل نفوس أصحابها ، وكذلك يكون الحب وتكون الكراهية ، وكل عاطفة إنسانية أخرى ، فماذا يريد أصحاب الأدب العلمي أن نصنع بالعواطف إذا هممنا بكتابة الأدب ؟

ثانيا : النقد الأدبي

هنالك مدارس كثيرة في النقد الأدبي يحسن أن نسوق عنها كلمة لنعرف أين يقف مفكرنا من هذه المدارس[٢٠٩] . فلنفرض ان أمامنا ديوان شعر أخرجته المطابع وراح النقاد يعالجونه كل على طريقته الخاصة ، فكم زاوية للنظر يمكن أن ننظر منها الى هذا الديوان ؟ .

١ - هناك الزاوية التي ينظر منها الناقد الى الديوان المنقود ، نظرة يحاول بها أن ينفذ ببصره خلال الشعر الذي يقرؤه الى « نفس » الشاعر الذي أنشأ الديوان ما طبيعتها ؟ أهي نفس مرحة متفائلة ؟ أم هي مكتئبة متشائمة ؟ أم هي كيت ؟ فالناقد في هذه الوقفة يتخذ الشعر « وسيلة » لغاية يهتم بها ، وليس الشعر هنا غاية في ذاته بل هو عند ناقد من هذا الطراز وسيلة للكشف عن نفسية صاحبه ، وبعبارة أجلى وأوضح ، المهم عند الناقد هنا هو « علم النفس » لا « الشعر » ، ومن أمثلة ذلك وقفة العقاد في كتابه « ابن الرومي من شعره » . . وقد تسمى هذا الاتجاه في نقد الأدب والفن بالاتجاه « النفسي » ويمكن أن نقول ان « فرويد » وهو يقرأ مسرحية « أوديب » لسوفكليس كان ناقدا أدبياً من هذا الطراز .

٢ - وهناك زاوية أخرى للنظر الى الديوان المنقود ، وهي شبيهة بالزاوية الأولى في كون الناقد يتخذ من الشعر الذي بين يديه « وسيلة » لغاية تثير اهتمامه في المقام الأول ، وكل الفرق بين الزاويتين أنه بينما الناقد في الحالة الأولى يبحث من خلال الشعر عن « نفسية »

(٢٠٨) قشور ولباب ص ١١٣

(٢٠٩) قارن كتابه « في فلسفة النقد » ص ٢٢٠ وما بعدها وكذلك « قشور ولباب » ص ١٦٨ .

الشاعر ترى النقد في الحالة الثانية يبحث خلال الشعر عن « الحالة الاجتماعية » التي كانت تحيط بذلك الشاعر ، فكأنما شعر الشاعر هنا هو بمثابة وثيقة تاريخية لصورة من صور الحياة الاجتماعية ، ويمكن اعتبار كتاب طه حسين عن المتنبي مثلا لهذا الاتجاه الاجتماعي في النقد .

٣ - وهناك ، ثالثا ، زاوية أخرى للنظر يبحث الناقد منها لا عن « نفسية » الشاعر ولا عن « الحالة الاجتماعية » التي أحاطت به ، بل يبحث في نفسه هو - نفس الناقد - عن وقع هذا الشعر فيها ، فماذا ترك في جوانحه من أثر ؟ هل خرج من قراءة الديوان وهو على وعي بالغايات العليا التي استهدفها الكون ؟ هل خرج من قراءته راضيا عن نفسه أو ساخطا عليها ؟ ثم يسطر الناقد وصفا لطوية نفسه ، والأغلب أن يجيء هذا الوصف وكأنه في ذاته « أدب » بني على أدب ويمكن تسمية هذا الاتجاه في النقد « بالاتجاه التأثري » ..(٢٠٦) .

٤ - هناك وقفة أخيرة - وربما تسبق منطقياً - جميع المواقف السابقة ، فقبل أن يقف الناقد من الشعر المنقود وقفة نفسية أو اجتماعية أو تأثرية ، كان عليه أولا يتأكد أن الذي بين يديه « شعر » يستحق المعالجة بهذا الطريقة أو تلك - ومن هنا فان الناقد عليه في رأي مفكرنا - وتلك هي وجهة نظره في النقد - أن يفحص الشعر نفسه أي أن ينصب النقد الأدبي على الأثر الأدبي ذاته أو منحصراً في النص ذاته ، فأمام الناقد ترقيم على صفحات من كتاب ومهمته أن يحلل هذه التشكيلات اللفظية التي انتشرت أمامه على صفحات الكتاب - أي النص ولا شيء غير النص - فالكلمات المرقومة على الصفحات هي موضوع النقد ، وتحليلها وتشريحها وفحصها من جميع وجوهها هو مهمة الناقد - بالأثر الأدبي لا ينبغي أن يعتمد في فهمه على شيء وسواه . « إنني لا أكون ناقدا أدبيا بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة اذا ما اتخذتُ الأثر الأدبي ناقلة أنظر من خلالها الى شيء سواها ، كأن أنظر الى البيئة والظروف الاجتماعية والسياسية التي هي قائمة وراء الأثر المدروس ، اذ لو فعلت لكانت القطعة الأدبية التي أمامي بمثابة الوثيقة التاريخية لا أكثر ولا أقل - ولا أصل من الأثر الأول ناقلة أنظر منها الى دخيلة نفسه - أو دخيلة نفس الناقد اذ لو فعلت لكنت أشبه بعالم النفس يحلل لمريضه أحلامه وردود أفعاله وخواطره ومشاعره .. الناقد لا هو عالم اجتماع ولا سياسة ولا عالم نفس ولا طبيعة - وانما هو ناقد أدبي غايته دراسة قطعة أدبية يختارها للدراسة »(٢٠٧) . وتلك وجهة نظر في النقد يدافع عنها كثيرون عندما يذهبون الى أنه « لا بد من اتخاذ العمل الفني ذاته محوراً لكل ما يقال في ميدان النقد وأساسا لكل تذوق ، فالاستطراد في الكلام عن شخصية الفنان ، أو وقائع حياته أو ظروف مجتمعه دون أن تربط بين ما تقوله وبين العمل الفني ذاته - لا تعدو أن تكون استطرادات ذات قيمة تاريخية أو نفسية أو اجتماعية ، ولكنها ليست نقدا بالمعنى الصحيح ..(٢٠٨) . على أن النقد الأدبي يدخل في مجالات أشد تعقيدا كما تفعل البنيوية مثلا » - مما يجاوز هذا التحديدات العامة التي وضعها أستاذنا ولذا سنكتفي بهذه الفكرة لننتقل الى أدب المقال .

ثالثا : - أدب المقال

قلنا ان زكي نجيب محمود يكاد يكون من أبرع كتاب

(٢٠٦) الشرق والغرب ص ١١٩ - ١٢٠ مكتبة الانجلو عام ١٩٧٧
(٢٠٧) فلسفة النقد ص ٢٢١ - ٢٢٢ دار الشروق ط ٣ عام ٨٣
(٢٠٨) د . فؤاد زكريا من مقدمة ترجمة كتاب « النقد الفني » تأليف جيروم ستولنيتز ص هـ - الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة عام ١٩٨١ ط ٢ .

« المقالة الأدبية » ، في أدبنا المعاصر ، ولقد كان له تصور خاص لهذا اللون من الأدب تأثر فيه بأدباء المقال الإنجليز بصفة خاصة ، لكن إهتمامه بهذا الطراز من الفنون الأدبية جاء مسايراً لاهتمام أدباء عصره بالمقال « فأديبنا قصير النفس ، تكفيه المقالة الواحدة ليفرغ في أنهرها القليلة كل ما يتأجج به صدره من عاطفة وما يختلج به رأسه من فكر : فان غضب أديبنا من نقص يلمحه في بناء الجماعة أو أخلاق الفرد ، فزع الى المقالة يصب فيها ثورة غضبه . وان افتتن أديبنا بجمال الطبيعة الخلاب لجأ الى المقالة يبث فيها ما أحس من عجب وإعجاب . . »⁽²⁰⁹⁾ « فالمقام عندنا ملاذ الأديب ، بصفة عامة ، باستثناء قلة قليلة عمدت الى القصة أو المسرحية . الخ ولا بأس أن يلجأ الأديب الى المقال اذا سار على قواعد الأدب الصحيح فما هي ؟ .

هناك ثلاثة شروط للمقال الأدبي من حيث الشكل :

١ ـ أول شرط للمقال الأدبي أن يكون له « قوام » Form » أي شكل أو صورة معينة يضع فيها الأديب فكرته فهو لا يسرد تحليلاته كما يفعل رجل المنطق ، أعني أن الانتقال لا يكون بحيث تأتي الفكرة الثانية عن طريق الاستدلال من الفكرة الأولى حتى تصل الى النتائج ـ بل الأديب محكوم بتداعي المعاني بحيث لا يكون لها ضابط من نظام ، هي قطعة لا تجري على نسق معلوم فقد تجيء على شكل « حلم » يرى فيه الأديب نفسه مرة في القاهرة وأخرى في أوروبا بل وفي أماكن لا رابط بينها سوى ما يريد أن يثيره في نفس قارئه من وجدان .

٢ ـ الشرط الثاني أن يصدر المقال عن قلق يحسه الأديب مما يحيط به من صور الحياة وأوضاع المجتمع على شرط أن يجيء السخط في نغمة هادئة خفيفة هي أقرب الى الأنين الخافت منها الى العويل والصراخ « فان التمست في مقالة الأديب نقمة على وضع من أوضاع الناس فلم تجدها ، وان افتقدت في مقال الأديب هذا اللون من الفكاهة الحلوة المستساغة فلم تصبه ، فاعلم أن المقالة ليست من الأدب الرفيع ، في كثير ولا قليل ، مهما تكن بارعة الأسلوب رائعة الفكرة »⁽²¹⁰⁾ .

٣ ـ الشرط الثالث أن تمر المقالة الأدبية عن ضرب من السمر بين الكاتب والقارىء فهو صديق يحادث صديقه عن حادثة شهدها في الترام ، ملاحظة هنا أو هناك مما يقع عليه البصر ـ بحيث لا يكون القارىء أمام « مُعلِّم » يحنقه ، ولا أمام واعظ يخطب فوق منبره يميل متقعراً ولهاً بورعه وتقواه ، ولا مؤدب يصطنع الوقار حين يصب في أذن سامعه الحكمة صباً ثقيلاً . ومن هنا فلا بد أن يشعر القارىء ، وهو يقرأ المقالة الأدبية أنه ضيف استضافه الكاتب في حديثه ليمتعه بحلو الحديث ولهذا لا بد أن يكون أسلوبها عذباً سلساً دفاقاً بلا زخرفة !

أما من حيث المضمون فان كاتب المقالة الأدبية على أصح صورها هو الذي تكفيه ظاهرة ضئيلة مما يعج به العالم من حوله ، فيأخذها نقطة إبتداء ، ثم يسلم نفسه الى أحلام يأخذ بعضها برقاب بعض دون أن يكون له أثر فوري في استدعائها عن عمد وقصد وتدبير . ومن هنا فلا يجوز أن تبحث المقالة الأدبية في موضوع مجرد كأن تبحث فضل النظام الديمقراطي أو معنى الجمال أو قاعدة في علم النفس أو أصول التربية . بل لا بد أن تُعبِّر عن تجربة معينة مست نفس الأديب فأراد أن ينقل الأثر الى نفوس قرائه ـ أما الموضوعات الاقتصادية أو السياسية أو العلمية ، فلها أنواع أخرى من المقالات الخاصة

(٢٠٩) جنة العبيط ص ٧ دار الشروق ط ٢ عام ١٩٨٢
(٢١٠) جنة العبيط ص ٩ دار الشروق ط ٢ عام ١٩٨٢

بالدراسة الأكاديمية تقربها من البحوث بقدر ما تبعدها عن «المقال الأدبي» الذي يميل فيه الأديب الحق الى أن يخدع القارىء كي يمعن في القراءة وكأنه هو يسري عن نفسه المكروبة عناء اليوم، وهو كلما قرأ تسلل الى نفسه ما شاع في سطور المقالة من نكتة خفيفة وسخرية هادئة. وقد يعجب القارىء: كيف يمكن أن يكون في النفوس البشرية مثل هذه اللفتات واللمحات؟ ولكنه لن يلبث حتى يتبينّ أن هذا الذي عجب منه إنما هو جزء من نفسه أو نفوس أصدقائه، فيضجره أن يكون على هذا النحو السخيف فيكون هذا الضجر منه أول خطوات الاصلاح المنشود[٢١١].

رابعا: نماذج من أدب المقال

علينا الآن أن نستعرض بعضاً من المقالات الأدبية لنرى كيف كان يطبق الشروط السابقة ويتقيد بها فيما كتب من مقالات أدبية كان يطلق عليها هو نفسه اسم القنابل المتفجرة لأنه أراد لها أن تنسف جزءاً من ألف جزءاً من الاطار الثقافي العتيق الذي كنا وما نزال نعيش فيه يقول: «صوّرتُ في إطار أدبي - في أوائل الخمسينات ما انطبعت به نفسي حينئذ من فوضى القيم في حياتنا، بحيث انقلبت أعلاها على أسفلها فيعاقب المحسن ويكافأ المسيء، وربما أكون قد أسرفتُ في القسوة، لكنها قسوة المواطن يحب وطنه، ويشيره أن يراه قد تنكب عن جادة الطريق..[٢١٢]».

سوف أسوق أمثلة قليلة «للمقالة الأدبية» وانْ كان علينا أن نضع في ذهننا ملاحظتين: الأولى أن المقالات التي كتبها زكي نجيب محمود وهي تبلغ المئات ليست كلها مقالات أدبية تنطبق عليها الشروط السابقة، بل فيها المقالات التي تعالج «أفكاراً» أو «مفاهيم اجتماعية» وتقوم بتحليلها تحليلاً عقلياً مستخدمة الفاعلية الفلسفية على نحو ما أشرنا من قبل. والملاحظة الثانية أن المقالة الأدبية يصعب تلخيصها لأن المهم في القطعة الأدبية إنما هو الأثر الذي يخرج به القارىء، ولهذا لا بد أن يقرأها في مكانها وكما عرضها صاحبها، لكننا سوف نسوق نماذج قليلة على النحو التالي:

أ - بيضة الفيل:

من أمتع المقالات الأدبية التي كتبها أستاذنا الكبير مقالة بعنوان «بيضة الفيل» يسخر فيها من المناقشات «البيزنطية» التي تجد بين بعض الناس في موضوعات في غاية التفاهة من ناحية، ثم هي تخلق مشكلات من عدم من ناحية أخرى. يبدأ المقال على النحو التالي: «قال الشيخ: الفيلة تلد ولا تبيض - والمشكلة المراد حلها هي هذه: لو كانت الفيلة تبيض فماذا يكون لون بيضها؟[٢١٣]». لاحظ أن أول سطر في المقال يقرر حقيقة علمية واقعة هي «أن الفيلة تلد ولا تبيض» لكننا اعتدنا أن نخلق مشكلات من عدم: فافرض أنها تبيض فماذا يكون لون بيضها؟ يستمر المقال فيقول: «في الجواب عن هذا السؤال اختلف العلماء: يقول عمارة بن الحارث ابن عمارة تكون بيضاء. واستدل على صحة قوله بدليل من القياس ودليلٌ من اللغة[٢١٤]. أما دليل القياس فهو أن كافة مخلوقات الله التي تبيض بيضها

(٢١١) جنة العبيط ص ١٣
(٢١٢) قصة عقل ص ٦٨
(٢١٣) قصة عقل ص ٦٨
(٢١٤) جنة العبيط ص ٦٢

أبيض ، وليس في طبيعة الفيل ما يدل على أنه لو باض أخذت بيضته لوناً آخر غير البياض .. أما دليل اللغة فهو أن البيضة مشتقة من البياض ، وإذن فالبياض أصل والبيضة فرع منه .. وأخيراً تساءل عمارة : ما حكم الشرع في بيضة الفيل ، أيحل أكلها للمسلمين أم يحرم عليهم ؟ وهنا أجاب بدقته المعهودة أن بيضة الفيل حلال أكلها بشرط ، حرام بشرط .. » على هذا النحو الجميل يصور الأديب مشكلاتنا التافهة التي نخلقها من لا شيء . وهو يخدع القارىء بأن يذكر أسماء العلماء كما لو كانوا من التراث فعلاً ليشعر القارىء أن مناقشاتنا لا تزال هي نفسها مناقشات العصور الوسطى . انظر مثلاً إلى المقال يستمر جاداً مع أنه يسخر سخرية مريرة .. « وتصدى معسرة بن المنبور لتفنيد ما قال عمارة بن الحارث في بيضة الفيل من حيث لونها ، فقال عن دليل القياس الذي ساقه عمارة ... إنه ليس صحيحاً أن كافة الحيوان الذي يبيض يكون لونه أبيض ، فبيض البط فيه خضرة خفيفة ، وبيض الدجاج في بعضه حمرة خفيفة ، ومن الطير ما بيضه أرقط ، ومنه ما بيضه أزرق ، .. أما دليل اللغة فهو استنتاج معكوس ومغلوط في آن معاً ... الخ » وكان من بين تلاميذ ابن الحارث تلميذ نجيب فتصدى للرد على نقد معسرة فقال انه زل زلة ما كان ينبغي أن يقع في مثلها رجل مثله وهو شيخ الناطقة في زمانه ... » وتستمر المحاورة ـ وهذا هو « القورم » أي الشكل الذي اتخذه المقال ـ بأسلوب ساخر لاذع من إهدار القدرات العقلية في مناقشات لا معنى لها لأنها تتناول موضوعات نخترعها من ناحية وهي أتفه من أن تكون موضوعاً لحوار من ناحية أخرى ويختم المقال بما يريد الكاتب أن يفتح عين القارىء عليه وهو بعدنا من مشكلات العصر فيقول إنه حدثت رجفة عنيفة « وزلزلت الأرض زلزالها ، وقال الشيخ مالها ؟ . فقيل : يا مولانا قنبلة ذرية ، في لمحة تقضي على الأصل والذرية . فعجب الشيخ أن كان في الدنيا علم غير علمه ![٢١٦] » .

ب ـ جنــة العبيــط :

وفي استطاعتك أن تقول الشيء نفسه عن مقالة « جنة العبيط » التي تعالج فكر العصر الوسيط القبيح الذي ما زلنا نعيش فيه فضلاً عن عاداته الاجتماعية البالية ويبدأ المقال : « أما العبيط فهو أنا ، وأما جنتي فهي أحلام نسجتها على مر الأعوام عريشة ظليلة ، تهب فيها النسائم عليلة بليلة ، فإذا ما خطوت عنها خطوة إلى يمين أو شمال أو أمام أو وراء ، ولفحتني الشمس بوقدتها الكاوية ، عدت إلى جنتي أنعم فيها بعزلتي ، كأنما أنا الصقر الهرم تغفو عيناه فيتوهم أن بغاث الطير تخشاه ، ويفتح عينيه ، فإذا بغاث الطير تعرى جناحيه ، ويعود فيغفو لينعم في غفوته بحلاوة غفلته .. الخ » لاحظ السجع الواضح ذا الدلالة .

جـ ـ نفوس فقيرة :

من أمتع المقالات التي تهزك هزاً عنيفاً مقاله عن « النفوس الفقيرة » الذي يبدأ بتصوير الأنواع المختلفة للفقر :

« الفقر صوره شتى ...

(٢١٦) جنة العبيط ص ٧٦

منها اليباب القفر الذي تلتهب رماله بوقدة الشمس، حتى لتنقلب حبات الرمل على سطحه جمرات من نار . . .

ومنها الصخر الأجرد الذي صلد عوده وتصلبت أطرافه، فلا يتفجر جوفه عن قطرة أو نبته . . . .

ومنها السماء لا تجود بالغيث، تيبس الأرض من تحتها وتتشقق، ويجف الزرع ويموت وتشخص الأبصار إليها ضارعة، وتصعد الدعوات إليها مسترحمة، لكنها كالحة مصفرة الوجه لا تجود . .

ومنها الوردة تذبل وتذوى، طار عنها الشذى وجف من عرقها الماء . . ومنها الجدول غيض ماؤه، تعبره ماشياً على قدميك فترن أصداء خطاك بين صخور خلاله وفراغه . . ومنها الجيوب تخلو من المال . . .

لكن لا اليباب القفر الذي تلتهب رماله بوقدة الشمس، ولا الصخر الأجرد الذي صلد صدره ولا السماء اليابسة ولا الوردة الذابلة، ولا الجدول غيض ماؤه ولا الجيوب الخالية من المال، بمستطيعة أن تعبر عن الفقر بأبلغ مما تعبر عنه النفوس الفقيرة .

فقيرة هي تلك النفوس التي يعيش أصحابها فيها تعيش فيه ولا تتأثر، كأنما تنظر العين ولا ترى، وتسمع الأذن ولا تعي، وكأنما قُدَّ القلب من صوان . . صاحب النفس الفقيرة كالمذياع التالف، فيه المفاتيح والصمامات والأسلاك، لكن الهواء من حوله يعج بموجات الصوت وهو أبكم لا يلتقط ولا يذيع . . فقيرة هي النفس التي تنظر الى باطنها فتجد خواء، فتمتد الى خارجها لتقتني ما يسد لها هذا الخواء . فتصيد أناساً آخرين لتخضعهم لسلطانها . انها علامة لا تخطىء في تمييز أصحاب النفوس الفقيرة من سواهم، فحيثما وجدت طاغية - صغيراً كان أو كبيراً - فاعلم أن مصدر طغيانه هو فقر نفسه، ان المكتفي بنفسه لا يطغى . . . . فقيرة هي النفس التي لا تستطيع أن تقف موقف سواها، لترى ما ترى وتحس ما تحس . . فقيرة هي تلك النفوس التي لا يستطيع أصحابها أن ينظروا من وراء الأشخاص الى حيث ظروفهم، ولو قد فعلوا لاشتد بهم التسامح واتسع فيهم العفو والمغفرة .

فقيرة هي تلك النفوس التي تبطش بالأشياء والأحياء بطش الصبيان، فقيرة - يا أبا العلاء - هي تلك النفوس التي لا تخفف الوطء، لأنها لا تدري أن أديم الأرض هو من هذه الأجساد . . (٢١٦) » .

د - الكوميديا الأرضية :

وهو في مقال عنوانه « الكوميديا الأرضية » يتخيل أن دانتي « قد بُعث حياً وأنه كتب هذه القصيدة الجديدة التي اتخذ فيها أيضاً من أستاذه القديم « فرجيل » دليلاً وهادياً، ويصور أستاذنا بسخرية مريرة كيف وجد دانتي في الجحيم كل مَنْ فعل خيراً أو قال صدقاً - لانه أراد أن يصور القيم المقلوبة في مجتمعنا - فماذا وجد الشاعر في أول حلقة من حلقات الجحيم « هنا هنا وجد عبدة المبادىء الذين أنهكوا قواهم وأضاعوا حياتهم في سبيل مبادئهم . . ولهذا فقد حق عليهم الحرمان من نعيم الفردوس ! » وماذا وجد في الحلقة الثانية من الجحيم

(٢١٦) « والثورة على الأبراج » ص ٧٥ - ٨٢ من طبعة الانجلو المصرية القاهرة ١٩٥٤ وقد أعاد نشرها في دار الشروق بعنوان « الكوميديا الأرضية » .

« أولئك الذين شغلتهم في الدنيا عقولهم عن إشباع شهوات أجسادهم .... » أما في الحلقة الثالثة فقد أعدّ العقاب لمَنْ عفّ فلم يلحف في السؤال عن حقه لدى أصحاب السلطان . وفي الحلقة الرابعة جماعة كانت تشغل نفسها بالاصلاح فقد حمل غيرهم تُعاسهم وأحلامهم . أما الحلقة الخامسة فقد خُصِّصت لمن أخذ زمانه بالدقة فلا يؤخر موعداً ولا يؤجل عملاً الى غد ... وهكذا نجد في كل حلقة من الجحيم « أفاضل الناس » حتى الحلقة العاشرة نجد فيها مَنْ لم يتشفعوا بشفيع أو يتوسطوا بوسيط وعملوا في صمت .

وفي استطاعتك أن تقول إنّ خصائص المقالة الأدبية بارزة في كثير جداً من المقالات التي كتبها في كتبه المتقدمة : « جنة العبيط » ، و « الثورة على الأبواب » ، و « شروق من الغرب » حيث تغلب النغمة الأدبية ولك أن تقرأ فيها « ظلم » و « خيوط العنكبوت » ، و « عروس المواد » ، و « الكراهية الصامتة » ، و « عند السفح » .. الخ وفي كتبه المتأخرة « رؤية إسلامية » ، « عن الحرية أتحدث » و « تحديث الثقافة العربية » .. مقالات « أستاذ يحلم » ، و « ذبابة تعقبتها » ، و « نافخ النار » .. وغيرها كثير .

خاتمــة :

بعد هذه الرحلة الطويلة التي قطعناها في فكر زكي نجيب محمود علينا أن نقف في هذه الخاتمة لنتأمل مجموعة من الملاحظات أهمها ما يأتي : ـ

(١) لقد حاول هذا البحث تأكيد القضية التي أثارها في البداية وهي أننا نخطيء كثيراً عندما نحكم على فكر زكي نجيب محمود من منظور الوضعية المنطقية وحدها ، وأن كل مَنْ يأخذ بهذا المنظور ، فانه يكشف عن خطأ أساسي أو قصور شديد لأنه لم يتبع التطور الروحي لهذا المفكر أو أنه اكتفى بالتوقف عند مرحلة واحدة من مراحل تطوره .

(٢) ان زكي نجيب محمود مفكر تنويري يقوم بمواصلة المهمة التنويرية التي بدأها رفاعة الطهطاوي وسار فيها أعلام نهضتنا الحديثة . فهو يستكمل الطريق نفسه الذي سار فيه روّاد كبار من أمثال محمد عبده ، ولطفي السيد وطه حسين والعقاد وغيرهم من الذين يحاولون الثقافة العربية الأصيلة والفكر المعاصر في دمج واحد . ومن هنا قدّم مفكرنا صيغة ثنائية هي « العقل والوجدان » والتفرقة بين هذين المجالين حلاً لمشكلتنا الثقافية ، وقد عرض هذه الصيغة في « الشرق الفنان » وجسدّها هو نفسه بحياته ومؤلفاته .

(٣) في هذه الصيغة الثنائية « العقل والوجدان » حرص على خلق طريقة عقلية جديدة يحلل بها المثقف العربي نفسه ومجتمعه ، إذا أراد ، مفاهيمه وأفكاره بأن يفكها الى مكوناتها الأصلية ليلقي عليها الضوء ، فلا نستخدم مفاهيم غامضة يمكن أن تكون عقبة أكثر مما تكون دافعاً للتطور . ثم قدّم لنا نماذج من اهتماماته الأدبية لا سيما « المقال الأدبي » الذي يهدف الى إثارة الوجدان عند القاريء .

فأي منهج نطبقه في الحالات التي يتداخل فيها اللا متناهي مع المتناهي ويتصل به ؟ !(٢١٧) .

---

(٢١٧) « ... فؤاد زكريا « تجديد الفكر العربي في الميزان » . الكتاب التذكاري ص ١٠٢

(٤) نستطيع أن نقول أيضاً إن « فكرة الثنائية » ـ لا سيما الانطولوجية ـ غير مسطرة عند مفكرنا الكبير فهو أحياناً يرى أنها ثنائية لا تسوّي بين الشطرين بل تجعل للشطر الروحاني الأولوية على الشطر المادي فهو الذي أوجده ، وهو الذي يُسيِّره ويحدد له الأهداف(٢١٨) » ـ وواضح أننا هنا أمام واحدية ؟ ! إذ يمكن أن يُرَدّ الشطر المادي الى الروحاني ! ثم يقول في أحيان أخرى « إنها نظرة تجمع بين الثنائية والكثرة ، ثنائية بالنسبة الى الله الخالق والكون المخلوق والكثرة بالنسبة لأفراد الناس الداخلين في حدود هذا الكون المخلوق . .(٢١٩) » ثم هو يميل ـ بصراحة ووضوح ـ في مقالاته الأخيرة في جريدة الأهرام الى الوحدانية « وذلك أن تقرأ مجموعة المقالات التي كتبها بعنوان « من إشعاعات التوحيد . .(٢٢٠) » .

(٥) يقترح أستاذنا الكبير صيغة « العقل والوجدان » حلاً لمشكلة « الأصالة والمعاصرة » وإن قلنا انَّ هذه الصيغة هي المفتاح « السحري » لحل مشكلتنا الثقافية فسوف نصطدم بكثرة من المشكلات ، منها مثلاً ان ثنائية « العقل والوجدان » زوجان مختلفان من المقابلات يختلفان أتمّ الاختلاف من الأصالة والمعاصرة ! فهل نقول إنّ المعاصرة هي العقل والأصالة هي الوجدان ؟ ! في هذه الحالة نكون قد حكمنا على التراث كله بأنه أشبه بالعمل الفني الذي لا نستطيع التعامل معه الا بوجداننا ـ مع أننا كثيراً ما نعود إليه بوصفه يشتمل على نماذج كثيرة من ثنائية « العقل والوجدان » معاً !

ثم ألا نستطيع أن نقول انَّ في المعاصرة عقلاً ووجداناً ، وفي الأصالة عقلاً ووجداناً ؟ ! وفي العقل أصالة ومعاصرة ، وفي الوجدان أصالة ومعاصرة ؟ ! ألا يجعلنا ذلك ننتهي الى أن مشكلة الأصالة والمعاصرة ربما كانت « شبه مشكلة » أو « مشكلة زائفة » ، لأن المثقف العربي الحقيقي هو في الوقت نفسه أصيل ومعاصر معاً ؟ !

(٦) لكن أياً ما كانت الانتقادات التي توجه الى هذه الفلسفة الثنائية ، فسوف يبقى لهذا الرجل أنه حمل مشعل التنوير ما يقرب من ستين عاماً يضيء به العقول والقلوب معاً في مؤلفاته ومحاضراته وأحاديثه ولقاءاته . . وأنه كان مفكراً عربياً مخلصاً في عروبته ووطنيته كما يقول واحد من أشد معارضيه : « كتابات زكي نجيب محمود ترفض الاستعمار والاحتكار والارهاب بالفكر والسياسة ، إنه يريد الآلات المتقدمة والتكنولوجيا الراقية ، ولا يريد أن يستجلب معها إستعماراً ولا احتكاراً ، بل لقد شارك الناس زمناً في الاستماع الى أغنيات الاشتراكية ولم يرفضها ، كما دعا الى حرية إجتماعية والى إنصاف العمال والفلاحين وهو يقدّم بشخصه نموذجاً نادراً للمفكر الحر . .(٢٢١) » .

* * *

(٢١٨) تجديد الفكر العربي ص ٢٧٥
(٢١٩) المرجع نفسه
(٢٢٠) جريدة الأهرام ٢/ ١/ ٨٩ وكذلك ٢١/ ١/ ١٩٨٩
(٢٢١) من تقديم الاستاذ ابراهيم فتحي لكتاب « نقد العقل الوضعي : دراسة في الأزمة المنهجية لفكر زكي نجيب محمود » ص ١٧ ـ ١٨ ـ دار الطليعة بيروت ١٩٨٠ .

« مراجع البحث »

أولاً : مؤلفات الدكتور زكي نجيب محمود

(١) زكي نجيب محمود « في تحديث الثقافة العربية » دار الشروق .... عام ١٩٨٧
(٢) زكي نجيب محمود « رؤية إسلامية » دار الشروق .... عام ١٩٨٧
(٣) زكي نجيب محمود « عن الحرية أتحدث » دار الشروق .... عام ١٩٨٦
(٤) زكي نجيب محمود « في مفترق الطرق » دار الشروق .... عام ١٩٨٥
(٥) زكي نجيب محمود « قيم من التراث » دار الشروق .... عام ١٩٨٤
(٦) زكي نجيب محمود « قصة نفس » دار الشروق ـ ط ٢ .... عام ١٩٨٣
(٧) زكي نجيب محمود « قصة عقل » دار الشروق .... عام ١٩٨٣
(٨) زكي نجيب محمود « أفكار ومواقف » دار الشروق .... عام ١٩٨٣
(٩) زكي نجيب محمود « تجديد الفكر العربي » دار الشروق .... عام ١٩٨٢
(١٠) زكي نجيب محمود « هذا العصر وثقافته » دار الشروق .... عام ١٩٨٢
(١١) زكي نجيب محمود « من زاوية فلسفية » دار الشروق .... عام ١٩٨٢
(١٢) زكي نجيب محمود « مجتمع جديد أو الكارثة » دار الشروق .... عام ١٩٨٣
(١٣) زكي نجيب محمود « جنة العبيط » دار الشروق ـ ط ٢ .... عام ١٩٨٢
(١٤) زكي نجيب محمود « في حياتنا العقلية » دار الشروق ـ ط ٢ .... عام ١٩٨١
(١٥) زكي نجيب محمود « هموم المثقفين » دار الشروق ـ ط [illegible] .... عام ١٩٨١
(١٦) زكي نجيب محمود « المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري » دار الشروق ـ ط ٣ .... عام ١٩٨١
(١٧) زكي نجيب محمود « مع الشعراء » دار الشروق .... عام ١٩٧٨
(١٨) زكي نجيب محمود « أرض الأحلام » دار الهلال بالقاهرة .... عام ١٩٧٧
(١٩) زكي نجيب محمود « ثقافتنا في مواجهة العصر » دار الشروق .... عام ١٩٧٦
(٢٠) زكي نجيب محمود « الشرق الفنان » ـ العدد رقم ٢ في سلسلة المكتبة الثقافية ـ دار القلم ـ القاهرة .... عام ١٩٦٠
(٢١) زكي نجيب محمود « المنطق الوضعي » جـ ١ ، جـ ٢ ـ مكتبة الانجلو .... عام ١٩٥٧
(٢٢) زكي نجيب محمود « نحو فلسفة علمية » ـ مكتبة الانجلو .... عام ١٩٥٨
(٢٣) زكي نجيب محمود « قشور ولباب » ـ مكتبة الانجلو .... عام ١٩٥٨
(وقد أعاد طبعه في دار الشروق ـ الطبعة الثانية) .
(٢٤) زكي نجيب محمود « والثورة على الأبواب » ـ مكتبة الانجلو .... عام ١٩٥٤
(وقد أعاد طبعه في دار الشروق بعنوان « الكوميديا الأرضية ») .
(٢٥) زكي نجيب محمود « شروق من الغرب » ـ مكتبة الانجلو .... عام ١٩٥١
(ثم أعاد طبعه في دار الشروق) .
(٢٦) زكي نجيب محمود « خرافة الميتافيزيقا » ـ النهضة المصرية .... عام ١٩٥٣
(وقد أعاد نشره في دار الشروق بعنوان « موقف من الميتافيزيقا » ط ٢ .... عام ١٩٨٣
(٢٧) مجموعة مقالات الأهرام ـ لعام ١٩٨٧ بعنوان « بذور وجذور » .
(٢٨) مجموعة مقالات ـ الأهرام ـ لعام ٨٨ ـ بعنوان « عربي بين ثقافتين » .

ثانياً : مراجع عامة :

(١) أحمد أمين « زعماء الإصلاح في العصر الحديث » ـ مكتبة النهضة المصرية عام ١٩٧٩
(٢) أحمد أمين « حياتي » ـ دار الكتاب العربي بيروت عام ١٩٧١
(٣) د. أحمد ماضي « الوضعية المحدثة والتحليل المنطقي » ـ ضمن بحوث الفلسفة في الوطن العربي المعاصر ـ بحوث المؤتمر الأول أصدرها مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت عام ١٩٨٥
(٤) د. حسن فوزي النجار « رفاعة الطهطاوي » ـ سلسلة أعلام العرب ـ عدد ٥٣ ـ القاهرة .
(٥) جورج ستولنيتز « النقد الفني » ـ ترجمة د. فؤاد زكريا ـ الهيئة المصرية ـ القاهرة عام ١٩٨١
(٦) الامام محمد عبده « الاسلام والنصرانية » ـ مكتبة صبيح عام ١٩٥٤
(٧) د. محمد البهي « الفكر الحديث وصلته بالاستعمار الغربي » دار الفكر ـ بيروت ـ ١٩٧٠ .
(٨) د. محمد عمارة « رفاعة الطهطاوي » ـ رائد التنوير الحديث » ـ أعلام عدد ٣ ـ القاهرة ١٩٨٤ .
(٩) محمود أمين العالم « معارك فكرية » ـ دار الهلال ـ ط ٢ ـ ١٩٧٠ .
(١٠) طه حسين « في الشعر الجاهلي » ـ مطبعة دار الكتب المصرية ـ عام ١٩٢٦ وفي طبعته الثانية « في الأدب الجاهلي » ـ ضمن المجلد الخامس من المؤلفات العامة التي نشرت في دار الكتاب اللبناني ـ عام ١٩٧٤ .
(١١) د. عاطف احمد « نقد العقل الوضعي » ـ دراسة في الأزمة المنهجية لفكر زكي نجيب محمود » ـ دار الطليعة ـ بيروت ـ عام ١٩٨٠ .
(١٢) علي عبد الرزاق « الاسلام وأصول الحكم » ـ المؤسسة العربية للدراسات والنشر د. محمد عمارة مع وثائق المحاكمة .
(١٣) د. يحيى هويدي « الفلسفة الوضعية في الميزان » ـ مكتبة النهضة المصرية ـ عام ١٩٧٢ .
(١٤) « أزمة التطور الحضاري في الوطن العربي ـ بحوث ندوة الكويت في ابريل ـ عام ١٩٧٤ ـ مطابع دار السياسة بالكويت .
(١٥) « الدكتور زكي نجيب محمود » فيلسوفاً وأديباً ومعلماً » ـ الكتاب التذكاري الذي أصدره قسم الفلسفة بكلية الآداب بجامعة الكويت ـ عام ١٩٨٧ ـ مطابع الوطن .

* * *

مطالعـات

فنية القصة في كتاب البخلاء والجاحظ

ضياء الصديقي

مقدمـة :ـ

في معرض الحديث عن القصة في الأدب العربي الحديث ، يذهب كثير من الباحثين الى أنها نشأت متأثرة بالقصة الغربية ، منذ بداية القرن العشرين حين نشر محمد حسين هيكل روايته (زينب) وأصدر محمد تيمور مجموعته القصصية الوحيدة (ما تراه العيون) متأثرين بـالقصاصين الفرنسيين وأنها ـ أي القصة العربية الحديثة ـ منبتّة الجذور عما يحمله التراث العربي من قصص وحكايات . وتعصب قسم منهم فأنكر وجود القصة في التراث العربي القديم كأحمد أمين في (فجر الإسلام) والعقاد في (الفصول) وتوفيق الحكيم في (زهرة العمر) الذين يرون أن العرب لم يعرفوا القصة إلا في عصور متأخرة كالعصر العباسي . ومنهم من بحث عن القصة بمواصفاتها الفنية الحديثة ، فوجد أن ما يحمله التراث لا يرقى إلى المستوى الفني للقصة الحديثة لذا أدار ظهره للتراث . يقول يحيى حقي : « وحملت الرياح التي تهبّ من أوربا بذرة غريبة على المجتمع العربي ، بذرة القصة . . وعلى ضوء المقارنة بين البذرة القادمة وبين ما هو موجود باليد أحسّ الأدباء أن الفرق بين الاثنين كبير فالموجود في اليد لا يخرج عن بعض السير ، وقصص ألف ليلة وليلة ، ومقامات لم تدرس إلا باعتبارها وثائق لغوية غرقت في تحف النحو والبديع ، عناصر ضئيلة من قوام القصة بوصفها لشخصية خيالية ، أو ضبطها في موقف معين لا يخلو من الفكاهة أحياناً كما في مقامات الحريري ، هي فتات تنقصه الوحدة »[1] .

غير أن التراث بما يحمله من أخبار ونوادر وسير وحكايات وقصص قصيرة وطويلة ، المترجم منه ككليلة ودمنة والأصيل كالمقامات ، الشعبي منه كالسيرة الهلالية

(١) يحيى حقي ، فجر القصة المصرية ، ص ٢١ .

وألف ليلة وليلة ، والرسمي كالأخبار والحكايات والنوادر ، يمثل مرحلة طفولة ونشأة وتطور هذا الفن .

إن من يعد إلى التراث في عصوره المختلفة يجد أنواعاً كثيرة من القصص بل ويلاحظ تطوراً ونضجاً إلى حد ما في أبنية هذه القصص ، فمن حكايات بسيطة ونوادر صغيرة متناثرة تلعب فيها الأساطير والخرافات دوراً كبيراً مثل الغول والعنقاء، وحكايات الشعراء الصعاليك في العصر الجاهلي ، إلى أنواع مختلفة من القصص في العصر الإسلامي والأموي والعباسي من قصص دينية هدفها العظة والعبرة ، إلى قصص اجتماعية تصور طبقات المجتمع المختلفة ، إلى قصص عاطفية مستوحاة من سير الشعراء العذريين ، إلى قصص رمزية كقصص الصوفية ، إلى قصص فلسفية ومثلها الحي في قصة ابن طفيل (حي بن يقظان) . بل إن التراث العربي عرف أنواعاً من الأشكال الفنية ، كالقصة ـ الخبر التي تجمع بين التاريخ والفن مع حرص قائلها على تتبع مصدرها وكأنها وقعت فعلاً ، والقصة ـ النادرة والتي تكون أقصر من حيث الحجم وتدور حول مغزى محدد كنقد وضع معين أو السخرية منه أو عظة انسانية ، وأبطالها عادة ما يكونون من الظرفاء أو السكارى أو البخلاء أو المغفلين . وعرف التراث أيضاً قصص الحيوان التي تتصرف فيها أبطالها من الحيوانات وتتحدث كالناس مع احتفاظها بسماتها الحيوانية وكلها تهدف إلى مغزى أخلاقي ، كما عرف التراث المجموعات القصصية التي تندرج تحت موضوع واحد قلما نجد مثيلاً له في المجموعات القصصية الحديثة مثل كتاب البخلاء للجاحظ والفرج بعد الشدة للتنوخي ومصارع العشاق لابن السراج فان لم ترتبط القصص بموضوع واحد أوجدوا لها رباطاً فنياً آخر كما نجد ذلك في ألف ليلة وليلة في قصة الملك شهريار المعروفة الذي يقتل عروساً كل ليلة انتقاماً لامرأته التي خانته حتى تحتال عليه شهرزاد بأن تبدأ كل ليلة قصة لا تتمها الا في اليوم التالي . وعرف التراث السير الشعبية كالسيرة الهلالية وسيرة عنترة . والسيرة قالب فني يجمع بين المجموعة القصصية والرواية ، إذ أن قصص السير الشعبية يجمعها بطل واحد هو بطل السيرة . وهناك قالب قصصي آخر عرفه التراث وهو المقامات التي تقترب في بعض قصصها من فن القصة القصيرة . ولا نود أن نطيل أكثر في تعداد أنواع وأشكال القصة التراثية في هذه المقدمة بقدر ما نريد أن نؤكد أن موضوع القصة في التراث ـ مهما اختلفت مستوياتها الفنية ـ موضوع لا يمكن إنكاره . أضف إلى ذلك أن القصة الغربية في نشأتها وبداياتها تأثرت ـ من بين ما تأثرت به ـ بحكايات وقصص وسير التراث العربي وذلك عن طريق الترجمة في عهد مبكر إلى الإسبانية أولاً ومنها الى اللاتينية ، فقد ترجم كتاب كليلة ودمنة ـ على سبيل المثال ـ إلى الإسبانية في القرن الثالث عشر الميلادي(٦) .

وتذكر الدكتورة سهير القلماوي في بحثها القيم : (أثر العرب والإسلام في الفن القصصي في النهضة الأوروبية) أن أهم ما عرفه العرب من هذه الفنون

(٦) انظر يوسف الشاروني ، القصة القصيرة ، ص ٤٧ ، والطاهر أحمد مكي ، القصة القصيرة ص ٤٦ . وقد ذكر الشاروني أن النص الأصلي العربي لكليلة ودمنة ترجم إلى الأسبانية مباشرة منذ عام ١٢٦١ كما أن الجارية تودد من مجموعة ألف ليلة وليلة قد ترجمت إلى الأسبانية والبرتغالية بدءاً من (عام ١٤٢٤) ، وقد بلغ من شعبية هذه الحكاية وذيوعها في الأدب الأسباني أن عمد إلى نقلها إلى خشبة المسرح الكاتب الأسباني (لوبي دي فيجا) تحت عنوان (الجارية تيودور) ، انظر الشاروني ص ٤٧ ـ ٤٩ . بينما يرى الطاهر مكي أن كتاب (كليلة ودمنة) عرف طريقه إلى أوربا عن طريق اللغة الأسبانية عام (١٢٥١) ، وأن أول ما عرف من قصص (ألف ليلة وليلة) قصة (السندباد) التي وصلت أوربا عن طريق ترجمة يونانية عن السريانية التي ترجمتها عن العربية أواخر القرن الحادي عشر ، وهناك ترجمة أخرى إلى الأسبانية عام (١٢٣٥) . انظر الطاهر مكي ص ٤٦ ـ ٤٧ .

القصصية العربية هو فن المقامة الذي انتقل إلى الإسبانية عن طريق الأندلس ويتضح تأثيرها في فن من فنون الأدب القصصي الإسباني يسمى (البيكارسيه) وهي قصص الشطّارة ، والشاطر أو (البيكار) أشبه ما يكون ببطل المقامة . بل إننا نجد في قصص الحب ومغامرات فرسان القرون الوسطى في أوربا ، في بطولتهم ومثاليتهم وأخلاقهم ووفائهم في حبهم والتغلب على الصعوبات التي يواجهونها في سبيل الحب تشابها مع مغامرات عنترة وسيف بن ذي يزن ، والذي « شد من أزر نزعة الفروسية هذه ما عرفته أوربا من ثقافة العرب وآدابهم منذ القرون الوسطى ، فتأثرت في أدبها بما أوكلته من مكانة المرأة في الأدب العربي »[3] .

وتتفق أقاصيص الإيطالي (بوكاتشيو) المعروفة باسم الليالي العشر (الديكاميرون) في شكلها الفني مع كليلة ودمنة وألف ليلة وليلة في أنها قصة تجمع في داخلها مجموعة من القصص . والأمثلة على هذا التأثير كثيرة ليس بما ثبت علمياً من خلال الدراسات المقارنة فحسب بل بشهادة قصاصي أوربا وروائييها ومؤرخيها[4] .

وفي الحديث عن القصة في التراث لا بد من الإشارة قبل كل شيء إلى القصة في القرآن والتي لا نعدّها من قصص التراث إلا ضمن سياقها التاريخي ، إذ تقف القصة القرآنية كنموذج متفرد في بنائها الفني المتميز الذي يخدم هدفها الأول وهو العبرة والعظة : (لقد كان في قصصهم عبرة لأولي الألباب)[5] .

أما كتاب البخلاء للجاحظ ـ موضوع الدراسة ـ فهو نموذج متقدم للقصة التراثية سواء في شكله الفني الذي يضم مجموعة من القصص ترتبط بموضوع واحد وهو البخل ، أو في بناء القصص نفسها ومميزاتها الفنية التي تقترب في بعض جوانبها من فنية القصة الحديثة وهذا ما سنعرضه في الصفحات التالية :

الـكاتـب :[6]

هو أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ . قمة من القمم الثقافية الشامخة في تراثنا العربي الإسلامي ، وشخصية موسوعية فذة ، وأديب عقلي واقعي ، اهتم بقضايا عصره فكان صورة حقيقية للعصر العباسي بوجوهه المختلفة دينياً ، وسياسياً ، واجتماعياً ، وعلمياً ، وثقافياً ، وأدبياً .

ليس لدينا معلومات عن طفولة الجاحظ سوى أنه نشأ في البصرة ـ مسقط رأسه ـ يتيماً من أسرة فقيرة ليس له غير أمه ، وأنه كان يبيع الخبز والسمك بسيحان ـ أحد نهيرات البصرة ـ كما ورد في معجم الأدباء[7] . غير أن فقره لم يمنعه من الاختلاف إلى الكتاتيب ليتعلم مبادىء القراءة والكتابة ، وحفظ القرآن ، وبعض الأشعار ، وشيئاً من النحو والفقه والحساب . وهناك قصة يوردها الجاحظ في كتاب (الحيوان) تشير إلى اختلافه إلى الكتّاب ، وتشير أيضاً إلى الصورة العقلية للجاحظ الصبي يقول :

---

(٣) محمد غنيمي هلال ، النقد الأدبي الحديث ، ص ٥٠٠ .
(٤) انظر علي شلش ، في عالم القصة ، ص ١٩٥ .
(٥) سورة يوسف ، الآية ١١١ .
(٦) في تعريفنا للجاحظ آثرنا الاشارة إلى بعض ملامح شخصيته وتكوينه وبيئته وعلاقاته ومؤلفاته مما يفيد موضوعنا الأساسي وهو القصة في البخلاء ، وليس الاحاطة الشاملة بالجاحظ الذي كتبت فيه الكثير من المؤلفات .
(٧) المصدر السابق ، ص ٧٤ .

(وأنا - حفظك الله تعالى - رأيت كلباً مرة في الحي ونحن في الكتّاب ، فعرض له صبي يسمّى مهدياً من أولاد القصابين ، وهو قائم بمحو لوحة فعض وجهه فنقع ثنيّه دون موضع الجفن من عينه اليسرى ، فخرق اللحم الذي دون العظم الى شطر خده ، فرمى به ملقياً على وجهه وجانب شدقه وترك مقلته صحيحة ، وخرج منه من الدم ما ظننت أنه لا يعيش معه ، وبقي الغلام مبهوتاً قائماً لا ينبس ، وأسكته الفزع وبقي طائر القلب ، ثم خيط ذلك الموضع ، ورأيته بعد ذلك بشهر وقد عاد الى الكتاب ، وليس في وجهه من الشتر الا موضع الخيط الذي خيط ، فلم يتبع الى أن برىء ، ولا هرّ ، ولا دعا عواء ، حتى اذا رآه صاح : ردوه ! ولا بال جروا ولا علقا ، ولا أصابه مما يقولون قليل ولا كثير . ولم أجد أحداً من تلك المشايخ ، يشك أنهم لم يروا كلباً قط أكلب ولا أفسد طبعاً منه . فهذا الذي عاينت)[٨] .

هذه الحادثة التي عرضها الجاحظ تشكل من صورة تصورها في طفولته تبين قوة ملاحظته ودقة تصويره ، وتشير الى عين لاقطة حساسة وذاكرة واعية حتى لا يفوته شيء مما يجري أمامه ، « وإلى قوة تكفل لها البقاء في (خزانة الصور العقلية) ذلك العهد الطويل المختلف »[٩] . وإن قوة الملاحظة ودقة التصوير عنصر سنلمحه في قصص البخلاء فيما سيأتي ذكره .

هذا الصبي اليتيم الفقير الدميم الشكل عوّضه الله بذهن صاف وذكاء حاد وميل نحو التعلم ، فبدأ رحلته في طلب العلم ، وراح يختلف بعد أن شب عوده إلى حلقات المساجد يستمع إلى محاضرات العلماء فيها ، ويتردد على سوق البصرة الثقافي المربد الخصب ، ويجالس علماء البصرة المشهورين من اللغويين والنحويين والفقهاء والمتكلمين ، ويعكف على الكتب في شتى فنون المعرفة يلتهمها التهاماً . نقل ابن النديم في الفهرست عن أبي هفان قوله : « ثلاثة لم أر قط ولا سمعت أحب اليهم من الكتب والعلوم : الجاحظ والفتح بن خاقان وإسماعيل بن إسحق القاضي ، فأما الجاحظ فإنه لم يقع بيده كتاب قط إلا استوفى قراءته كائنا ما كان ، حتى إنه كان يكتري دكاكين الوراقين . ويبيت فيها للقراءة والنظر »[١٠] . ومن بين الحلقات التي استهوت الجاحظ ، ووجد في نفسه ميلاً لها هي حلقات المتكلمين بشكل عام وحلقات المعتزلة بشكل خاص التي أثرت فيه تأثيراً مباشراً فاعتنق مذهبها ، إذ وجد فيه ما يرضي نوازعه العقلية . ويقف إبراهيم النظّام - من أئمة المعتزلة المشهورين كأكثر الشخصيات التي اتصل بها الجاحظ تأثيراً عليه حتى ليعد مصدراً من مصادر ثقافته ، والجاحظ كثير الإشادة بأستاذه ومكانته ، وبالمعتزلة وأثرهم . يقول في كتاب الحيوان : (لولا مكان المتكلمين لهلكت العوام من جميع الأمم ، ولولا مكان المعتزلة لهلكت العوام من جميع النحل : وأقول لولا أصحاب إبراهيم ، وإبراهيم (النظّام) لهلكت العوام من المعتزلة فإني أقول إنه قد أنهج لهم سبلاً وفتق لهم أموراً واختصر لهم أبواباً ظهرت فيها المنفعة وشملتهم النعمة)[١١] . ويبدو أن النظام هو الذي غرس في نفسه فكرة الثقافة الموسوعية - كما يرى الدكتور شوقي ضيف - فإن ما رواه عنه في كتاب الحيوان يدل على أنه كان

(٨) الجاحظ - كتاب الحيوان - ج ٢ - ص ١٤
(٩) طه الحاجري - الجاحظ - ص ٩٢
(١٠) ابن النديم - الفهرست - ص ١٦٩
(١١) الجاحظ - كتاب الحيوان ج ٤ - ص ٢٠٦

مستوعباً لكل الثقافات في عصره من فارسية وهندية وعربية وإسلامية . وهداه طول تفكيره في آراء أساتذه الاعتزالية وغيره من المعتزلة إلى أن يعتنق مجموعة من الآراء كونت له فرقة سميت (الجاحظية)[١٢] . وبيئة المتكلمين ـ والمعتزلة على وجه الخصوص ـ هي التي طبعت الجاحظ بطابع الجدل والمناظرة التي عرف بها رده على الزنادقة والشعوبيين ، وهي التي صبغت كتاباته بالصبغة الكلامية ، ولونت أدبه باللون العقلي في كل مؤلفاته الجدية منها والهزلية . على أن بيئة المعتزلة جزء من بيئة أكبر كان لها أثرها العميق في تكوين شخصية الجاحظ وثقافته ووعيه ، وهي بيئة البصرة . البصرة التي أكمل فيها الجاحظ ثقافته الموسوعية ومعارفه المتنوعة ، كانت مركز إشعاع حضاري لا تضاهيها مدينة أخرى في ذلك العهد باستثناء الكوفة التي كانت مع البصرة قطبي الثقافة الإسلامية والعربية في تلك الفترة ، والوطن الأول للعلم والفلسفة والأدب ، والمصدر الخصيب للحياة الزاخرة التي حفلت بها بغداد في نهاية القرن الثاني . شهد الجاحظ في البصرة حركة علمية مزدهرة ، ونشاطاً ثقافياً متنوعاً ، وعلماء أعلاماً في تخصصاتهم ، من مجاميع اللغويين والنحويين والاخباريين والشعراء ، إلى الفلاسفة والمتكلمين من كل الفرق الإسلامية وغير الإسلامية ، إلى المتخصصين في العلوم الطبيعية كالفلك والرياضيات والطب والكيمياء ، إلى حلقات الفقهاء والمفسرين ورواة الحديث والوعاظ والقصاصين . ولعل حلقة القصاصين ـ بنوعيها الرصناء منهم كالحسن البصري ، والظرفاء ـ من بين الحلقات الثقافية التي استهوت الجاحظ وأثرت عليه ، فقد زاد هؤلاء القصاص الظرفاء في تجاربه الإنسانية كما تدل على ذلك الاستشهادات المبعثرة في كتبه . أما القصاصون الرصناء فقد أسهموا ولا ريب في تكوينه الديني »[١٣] .

واجتماعياً شهدت البصرة أقواماً مختلفي الأجناس والأعراف والاتجاه والولاء دينياً وسياسياً وحضارياً وثقافياً واجتماعياً . عاش فيها العربي الأصيل والمستعرب ، وعاش فيها الموالي من كل جنس ولون : الفارسي والهندي ، والرومي ، والسندي . . . وغيرهم ، ومنهم المسلمون من عرب وغير عرب على اختلاف مذاهبهم : السني والشيعي والخارجي والمعتزلي والقدري والمرجيء والظاهري والباطني ، إضافة الى غير المسلمين من أهل الذمة وأصحاب الديانات الأخرى . وضمت البصرة طبقات اجتماعية مختلفة من المتنفذين أصحاب السلطة والأثرياء كالتجار والملاكين ، ومتوسطي الحال كموظفي الدولة والمعلمين وأئمة المساجد ، ثم طبقة الفقراء والمدقعين . هذه البيئة الثرية الخصبة ـ التي عاش فيها الجاحظ ما يقرب من أربعين سنة من حياته قبل أن ينتقل إلى بغداد في خلافة المأمون ـ هي التي شكلت وعي الجاحظ وأثرت بعمق في كل مؤلفاته . وإذا كانت بغداد التي أقام فيها الجاحظ بعد سنوات من خلافة المأمون قد شهدت ولادة معظم مؤلفاته ، فقد ظلت البصرة تزوده بالموضوعات . إن مؤلفاته هي حصيلة ثقافته ومعارفه البصرية[١٤] .

وكتاب (البخلاء) ـ موضوع الدراسة ـ صورة من صور المجتمع البصري ، ومن خلاله يشير إلى طبقة الأثرياء والصيارفة فيها . غير أن أثر البصرة على الجاحظ لم يقتصر على استمداد موضوعاته منها ، بل إنها طبعته

(١٢) شوقي ضيف ، العصر العباسي الثاني ، ص ٥٨٩ .
(١٣) شارل بلا ، الجاحظ ص ١١٤ ، وقد عقد بلا في كتابه فصلاً عن القصاصين والوعاظ ص ١٠٦ ـ ١١٤ .
(١٤) انظر طه الحاجري ، الجاحظ ، ص ٧٨ . وشارل بلا ، الجاحظ ، ص ١٧ .

بطابعها العقلي ، فقد كانت السمة الغالبة على الثقافة البصرية في ذلك العهد هي العقلانية والنظرة الواقعية ، وميل العلماء إلى تحكيم العقل والمنطق في احتجاجاتهم ومؤلفاتهم ، ونزوعهم نحو الجدل العقلي ، حتى صار الجدل سمة من سمات المجتمع البصري . فقد عدد النويري في كتابه (نهاية الأرب) تسعة أجناس ، لكل جنس خاصته العقلية أو الخلقية منها أن البصري لا يخلو من جدل[١٥] . ولعل بيئة البصرة الثقافية كانت من أهم العوامل التي ساعدت على ازدهار النثر العربي ومضاهاته للشعر . ذلك أن العصر لم يكن عصر خيال واندفاع ، وإنما كان عصر روية وتفكير عقلي . ومصدر هذا إنما هو الحركة العلمية الواسعة والنشاط المعرفي المتنوع والتيارات الفكرية المتصارعة التي شهدتها البصرة ، مما دعت الناس الى أن يفكروا . وكان النثر هو اللسان الذي يعبر عن هذا كله ، فقد أصبح فناً تؤدى فيه جميع العلوم الشائعة على كثرتها واختلافها[١٦] .

وعن طريق القراءة والمطالعة والاختلاف إلى حلقات العلم المتنوعة استطاع الجاحظ أن يكون ذا ثقافة واسعة تجعل منه دائرة معارف حية ، فقد حمل في عقله جميع معارف عصره في الأدب والدين والعلم والفلسفة . وعاش الجاحظ عصره وزمانه وكان له دور في مجتمعه ، ومن هنا جاء تفرده وامتيازه . وإذا كان عصره قد تميز بحرية الفكر ، فإنه تمكن من تصوير هذه الحرية ، بما جعلها واضحة في علمه وأدبه . لقد مثّل الجاحظ في كتاباته تشعب الحركة الفكرية ، وانطلاق العلوم ، واتساع الآفاق ، والبحث العلمي المؤسس على التجربة والعقل ، فخاض في أبواب شتى وموضوعات متشعبة . كتب في الاجتماع والسياسة والأخلاق والتربية والتعليم والطبيعة والعقائد ، وكتب في اللغة والأدب والبلاغة والنقد ، وكتب عن المجتمع وطبقاته المختلفة من العلماء والأدباء وكتّاب الدواوين والمعلمين والتجار والفقراء والبخلاء والموالي واللصوص والمكدين والنساء والجواري والرقيق ، صوراً متعددة للحياة الاجتماعية والاقتصادية والأدبية رسمها بلغة نثرية أدبية ، في كل مؤلفاته[١٧] .

وإذا كان الجاحظ قد خاض في كل تلك الموضوعات بشخصيته الموسوعية الفذة ، وبعقليته العلمية ونزعته النقدية المستندة الى التجربة والعقل ، فإنه طبع مؤلفاته ، بطابع الفن والأدب . واستطاع أن يزاوج بين نزعته الأدبية وصفته العلمية مما خلّف شكلاً من أشكال التعبير الأدبي الذي يمتاز برهافة الحس وخصوبة الخيال وقوة الملاحظة ، والقدرة على التغلغل في دقائق الموجودات واستكشاف الحركات النفسية المختلفة ، إضافة إلى عبارات طيعة ، وصور حية نابضة ، وأسلوب لفظي يتسم بالبساطة والدقة والجمال . حتى أصبح أستاذ العصر يروق الكبير والصغير والعالم والجاهل ، إذ كان كل إنسان يجد فيه ما يطلبه من تنوع يبعد عن السأم ،

(١٥) طه الحاجري ، الجاحظ ، ص ٤١ . وقد عقد الحاجري في كتاب (الجاحظ حياته وآثاره) فصلا طويلا ليا تحدث فيه عن العلاقات بين البصرة والكوفة ، ونقاط التقارب والتباعد بين المدينتين ، ليصل إلى أن البصرة تمثل الطابع العقلي ، والكوفة تمثل الطابع العاطفي أو الشعري .. ومن هنا كانت البصرة مهد الاعتزال وبلد المعتزلة ، والكوفة مهد التشيع وبلد الرافضة . انظر مقدمة الكتاب (البصرة وخصائص العقلية البصرية) الصفحات ١٥ - ٣٥ . وكذلك أشار المستشرق الفرنسي شارل بيلا إلى نفس الحقيقة في كتابه (الجاحظ) ص ٣٥٤ .

(١٦) سيد حامد النساج ، رحلة التراث العربي ، ص ٩١ .

(١٧) ترك الجاحظ مؤلفات كثيرة جدا ، قيل إنها أربت على الثلاثمائة والستين كتاباً ، منها على سبيل المثال : البيان والتبيين ، الحيوان ، البخلاء ، النساء ، البلدان ، اللصوص ، رسالة التربيع والتدوير ، رسالة الجد والهزل ، رسالة فصل ما بين العداوة والحسد ، الزرع والنخل ، وغيرها . وقد ذكر الجاحظ بعض مؤلفاته في مقدمة كتاب (الحيوان) ، كما عدّ ياقوت الحموي في (معجم الأدباء) عدداً كبيراً منها .

وتصوير أخلاق العصر وفئات الناس وتبسيط المسائل العلمية والفلسفية في أسلوب واضح ، مما أوجد صلة بين الناس وبين ما مثّله لهم .

فالمعارف الاجتماعية التي اتسع فيها الجاحظ ، أتاحت لنزعته الأدبية أن تتخذ من الحياة الاجتماعية الواقعية موضوعاً لها ، « فأتيح للأدب العربي هذا النوع من الأدب الموضوعي ، الذي لا تطغى عليه الذات طغياناً كبيراً »[١٨] . ذلك هو الجاحظ الذي يمثل فيه النموذج الحي للأدب ذي الأسلوب المميز ، والمنهج الواضح ، والرؤيا الاجتماعية ، والنظرة الموضوعية .

كتاب البخلاء[١٩] :

يعد كتاب البخلاء من أمتع كتب الجاحظ التي وصلتنا ، جمع فيه مجموعة كبيرة من أخبار ونوادر البخلاء ، وحلل نفسياتهم تحليلاً دقيقاً في شكل فني يقترب من فن القصة ، بل إنه حافظ على وحدة الموضوع بقدر كبير ، مبتعداً عن ميزة من أهم مميزات كتاباته الأخرى ، وهي ميزة الاستطراد والخروج من الموضوع الرئيس إلى مواضيع مختلفة ، واستطاع أن يجعل (البخل) موضوعاً أدبياً خالصاً ، ومتعة فنية راقية ، ولوناً من ألوان الفكاهة المغلّفة بثوب قصصي ، جاعلاً كل شخصياته وصوره ومواقفه وأحداثه في خدمة الموضوع . وقبل أن نتناول الشكل الفني في قصص البخلاء ، نود أن نشير الى موضوع الكتاب ، وهدف الجاحظ منه ، ومحتوياته .

البخل موضوع من المواضيع الانسانية ، وصفة من الصفات المذمومة التي يتسم بها بعض الناس . وقد تناول موضوع البخل كتّاب عرب قبل الجاحظ وبعده ، كما تناوله الكتّاب الإغريق القدامى ، والكتّاب الغربيون . أما البخل عند الجاحظ فلا ينفصل عن البيئة المادية التي كان يعيش فيها ، ونعني بها البصرة ، المدينة الثرية الغنية مادياً ، والتي انتقلت من منطقة بدوية قاسية تحاذي الصحراء إلى مدينة حضارية تكدست فيها الأموال الوفيرة لموقعها التجاري الهام ، إلى جانب رخص المستوى المعيشي فيها . « وقد أجمل اليعقوبي القول في خطورة البصرة من الناحية التجارية في قوله : والبصرة كانت سفينة الدنيا ومعدن تجارتها وأموالها »[٢٠] . والجاحظ نفسه يضرب مثلاً على رخص الأسعار في البصرة فيقول : (ولو أن رجلاً ابتنى داراً يتممها ويكملها ببغداد أو بالكوفة أو بالأهواز أو في موضع من هذه المواضيع ، فبلغت نفقتها مائة ألف درهم ، فإن البصري إذا بنى مثلها بالبصرة لم يتعدّ خمسين ألفا . لأن الدار إنما يتم بناؤها بالطين والآجر والأجذاع والساج والخشب والحديد والصناع ، وكل هذا يمكن بالبصرة على الشطر مما لا يمكن في غيرها)[٢١] . هذه البيئة الثرية الرخيصة أوجدت طبقة ثرية مترفة من التجار وكبار الملاكين ، تمتلك المال وتحتكر التجارة ، ومعظمهم كانوا من الموالي شدتهم الحركة التجارية الواسعة في البصرة فشكّلوا الطبقة البصرية البرجوازية كما يسميهم شارل بللا ، ويرى « أن البخل الذي أنشأ عليه الجاحظ كتاب البخلاء كان صفة بارزة

(١٨) سيد حامد النساج ، رحلة التراث العربي ص ٦٢ .

(١٩) حقق كتاب البخلاء مرات عديدة ، وطبع طبعات مختلفة . فقد حققه لأول مرة المستشرق الهولندي (فان فلوتن) ونشره عام ١٩٠٠ كما حققه أحمد العوامري وعلي الجارم عام ١٩٣٨ . ثم حققه طه الحاجري عام ١٩٤٨ وطبعه عدة مرات . وحققه فوزي عطوي ونشره في بيروت عام ١٩٦٩ . إضافة إلى مجموعة من الطبعات المختلفة غير أننا اعتمدنا في هذه الدراسة على كتاب البخلاء ، تحقيق طه الحاجري ، الطبعة السادسة ، دار المعارف ، القاهرة .

(٢٠) طه الحاجري ، الجاحظ ص ٣٨ .

(٢١) كتاب الأوطان والبلدان ، للجاحظ ، مخطوطة المتحف البريطاني ورقة ١٩٩ نقلاً عن طه الحاجري ، الجاحظ ، ص ٣٩

للطبقة البصرية البرجوازية التي أثرت بفضل اقتصادها المقرط »(٢٢) .

إن حركة تجمع رأس المال في هذا العصر ، والثراء الفاحش لهذه الطبقة ، والنقلة المفاجئة في حياة المجتمع المادية كان له دوره في تغيير المفاهيم والقيم والعلاقات الاجتماعية . فبدأت تبرز ظواهر جديدة في العصر العباسي ، منها ما سمّته د. وديعة النجم (الوعي المالي) وهو إحساس الفرد بقيمته بسبب ما يملك من مال(٢٣) . وبدأت تختلف المقاييس بالنسبة لسكان الحاضرة وتحل علاقات جديدة مكان العلاقات القبلية ، فلم تعد علاقة الدم والنسب هي التي تسير كثيراً من معاملات الناس ، بل قد يكون للمال أهمية أكبر ، وبخلاء الجاحظ يؤكدون هذه الحقيقة ، يقول أحدهم : (لا يقال لرجل بخيل الا وهو ذو مال)(٢٤) ويقول آخر : (إن المال محروص عليه ، ومطلوب في قعر البحار وفي رؤوس الجبال وفي دغل الغياض ، ومطلوب في الوعورة كما يطلب في السهولة . . .)(٢٥) .

هذه الطبقة الغنية ـ طبقة التجار والأثرياء ـ التي حققت بغناها ذاتها وصورت مثلها ونظرتها الى الحياة ، كانت بطبيعتها أكثر الناس تقديراً للمال ، وأشدهم مغالاة به ، وحرصاً عليه مع اختلاف أفرادها في هذا . وقد ساعد الجو الفكري المذهبي على التعبير عن هذا الحرص مذهبياً ، ويعرض كتاب البخلاء مفهومهم للمال ، ويكشف عن مذهبهم الاقتصادي القائم على (الجمع والمنع) كما يقول الجاحظ(٢٦) . غير أن مفهوم البخل والحرص الشديد على المال الذي اتصفت به هذه الطبقة يناقض مفهوم الكرم عند العرب ، والعرب معروفون بطبيعتهم السمحة وميلهم الفطري إلى الجود والكرم ، لذا أثار البخل دهشتهم واشمئزازهم وبالتالي حقدهم على البخل والبخلاء . وقد عقد الجاحظ في الكتاب فصلاً عن علم العرب في الطعام مشيراً إلى صفة الكرم التي يتصف بها العرب ، وكأن الجاحظ أراد بهذا أن يعقد مقارنة بين البخل والكرم ، ناقداً الأول كصفة ذميمة ومادحاً الثاني كصفة حميدة .

لكن هل كان الجاحظ يهدف ـ في البخلاء ـ إلى الردّ على الشعوبية التي كانت تأخذ على العرب إسرافهم وتبذيرهم وأطعمتهم الجافة الخشنة ؟ كما كان موقفه منهم في (البيان والتبيين) ورده على مزاعمهم في أن الخطابة ليست ميزة ينفرد بها العرب دون سواهم ، وأن الفرس أخطب من العرب ، من خلال ما عرضه في الكتاب من صورة واضحة للبلاغة العربية . « إذ خصصه لعرض الثقافة العربية الخالصة في صورها المختلفة من الخطابة والشعر والأمثال ، كي يروا رؤية العين ما في هذه الثقافة من قيم بلاغية وجمالية ، فينتهوا عن مزاعمهم ويثوبوا إلى رشدهم »(٢٧) . لا سيما وأن المعتزلة ومنهم الجاحظ وغيرهم ، كالكاتب السني المحافظ ابن قتيبة وقفوا يدافعون بقوة عن العروبة والإسلام ويردون على الشعوبيين والزنادقة اتهاماتهم الباطلة .

يبدو هذا الهدف مقبولاً في البخلاء بشكل عام فهو ـ على الأقل ـ ينسجم مع مواقفه الأخرى تجاه الشعوبيين

(٢٢) شارل بللا ، الجاحظ ، ص ٢٤٨ .
(٢٣) وديعة النجم ، الجاحظ والحاضرة العباسية ، ص ١٥٥ .
(٢٤) البخلاء ، ص ٦٢
(٢٥) المصدر السابق ، ص ١٩٠ .
(٢٦) المصدر السابق ، ص ٢٩
(٢٧) شوقي ضيف ، العصر العباسي الثاني ، ص ٩٨ .

في بقية مؤلفاته ، بل هو يشير في البخلاء صراحة إلى ما تأخذه الشعوبية على العرب من خشونة العيش . يقول الجاحظ : « والشعوبية والآزاد مردية »[٢٨] المبغضون لآل النبي ﷺ وأصحابه ممن فتح الفتوح وقتل المجوس وجاء بالاسلام ، تزيّد في جشوبة عيشهم[*] ، وخشونة ملبسهم ، وتنقص من نعيمهم ورفاغة عيشهم[*] . وهم من أحسن الأمم حالاً مع الغيث ، وأسوئهم حالاً إذا خفت السحاب »[٢٩] . غير أن الرد على الشعوبية ومطاعنهم على العرب لم يكن هو الهدف الرئيسي في البخلاء ، ولا نذهب إلى ما ذهب اليه جميل جبر في أن الذي استدعى الجاحظ لكتابة البخلاء هو حقده الشخصي عليهم من جهة ، وحمله على الشعوبية من جهة أخرى[٣٠] . والذي يدعونا الى ذلك أولاً : أن الجاحظ صوّر لنا البخلاء من كل جنس وصنف ، فمنهم الموالي الشعوبيون كسهل بن هارون ، ومنهم الموالي غير الشعوبيين ، ومنهم العرب الاقحاح كالأصمعي ، ومنهم الفقراء ، ومنهم الأذكياء ومنهم السذج البسطاء ، ومنهم حتى من المعتزلة أنفسهم ، وكل هؤلاء تجمعهم صفة واحدة هي البخل . يعني هذا أنه كان ينتقد البخل كطبيعة من طبائع النفس الإنسانية من جهة ، وكظاهرة أبرزتها ظروف عصره حتى أصبحت مذهباً يدافع البخلاء عنه ويجادلون فيه من جهة أخرى . وثانياً : أراد الجاحظ أن يعطينا صورة من صور المجتمع العباسي بشكل عام ، والمجتمع البصري بشكل خاص ، واصفاً هذه الطبقة وصفاً دقيقاً ، محللاً نفسياتهم ، وكاشفاً عن طبائعهم الداخلية بحسّه الاجتماعي وبرّحه الفنية . والجاحظ من أكثر الأدباء اهتماماً بمجتمعه ، فقد صوّره بكل إيجابياته وسلبياته من خلال استعراض طبقاته المختلفة وظواهره المتعددة . ثم إن الجاحظ جمع شخصيات البخلاء وأحاديثهم وحاورهم في بخلهم بسخريته المعهودة ، ضاحكاً معهم ولهم ، فكانت أمثلة للبخل ونماذج للفكاهة . وثالثاً : ما أورده الجاحظ عن طعام العرب وكرمهم جاء في فصل ألحق في نهاية الكتاب تحت عنوان (أطراف من علم العرب في الطعام) بعد أن أكمل الجاحظ سرد حكايات ونوادر وقصص البخلاء من جهة ، ثم ما تحدث به الجاحظ عن طعام العرب وجودهم يؤكد ذمّه لصفة البخل ، ونقده لطبيعة البخلاء وسلعبهم ، وما استشهاده بالرسول الكريم ﷺ من أنه (لم يضع درهماً على درهم ولا لبنة على لبنة ، وملك جزيرة العرب فقبض الصدقات ، وجبيت له الأموال ما بين عذار العراق الى شحر عُمان ، الى أقصى مخاليف اليمن ، ثم توفي وعليه دين ، ودرعه مرهونة)[٣١] الا رد على طبيعتهم في الحرص الشديد وتخزين الأموال .

وأخيراً وإن كنا لا نعدم تلك التلميحات والإشارات ـ في كتاب البخلاء ـ الى موقف الشعوبية في هذا الجانب ، ولكن الجاحظ كان مخلصاً لموضوعه الفني في حكايات وقصص البخلاء أكثر من تركيزه على إبراز هذا الجانب .

---

(٢٨) الآزادمردية : تسمية فارسية للارستقراطية الايرانية ، تسمية يفتخر بها أنصار الشعوبية ويحتقرون بها العرب والتراث العربي . انظر ترجمتها في كتاب البخلاء ـ تحقيق طه الحاجري ، ص٤٢٦ ـ ٤٢٩ .

(*) جشوبة عيشهم : خشونته .

(*) رفاغة : سعة العيش ورخصه .

(٢٩) البخلاء ، ص٢٢٨ .

(٣٠) جميل جبر ، الجاحظ ومجتمع عصره ، ص٣٦ .

(٣١) البخلاء ، ص١٥٢ .

وبعد فقد اعتمد الجاحظ في عرض قصص البخلاء على التحليل النفسي الاجتماعي لنفسية البخلاء ، ملاحظاً سلوكهم وتصرفاتهم في مختلف المواقف ، مركزاً على إبراز اهتماماتهم وعلاقاتهم بالآخرين ، متعرضاً لنظرياتهم في البخل ، ناقلاً حواراتهم ونصائحهم ووصاياهم بكل دقة وتفصيل وواقعية وبأسلوب فني ساخر فكه . إن كتاب البخلاء شكل من أشكال (أدب الطبائع) الذي يعتمد على الملاحظة الدقيقة ، والتحليل النفسي والبعد الاجتماعي ، والجاحظ من أكثر الأدباء اهتماماً بأدب الطبائع ، ويعد شارل بللا ذلك مزية « من مزايا الجاحظ ـ وليست أقلها ـ إدخاله نوعاً جديداً وهو تصوير أخلاق الناس ، والمجتمع الاسلامي في حياته العادية »(٣٢) .

ينبغي ونحن نتحدث عن كتاب الجاحظ أن نشير إلى بعض من تناولوا موضوع البخل والبخلاء في مؤلفاتهم من الكتاب العرب والأوربيين ، وهو ما يعطي بخلاء الجاحظ قيمة حقيقية وتقديراً مقبولاً . فالجاحظ ليس أول من تناول موضوع البخل وليس آخرهم ، فقد أشار هو نفسه في (البخلاء) إلى بعض الأسماء التي تناولت حكايات البخلاء وأخبارهم ، مثل أبو عبد الرحمن الثوري ، وسهل بن هارون ، والأصمعي ، وأبو عبيدة ، وأبي الحسن المدائني(٣٣) ، كما ذكرها ابن النديم في الفهرست أيضاً . غير أنها كانت كتابات إخبارية لا فنية فيها ، وتعرض صوراً من الحياة الماضية دون الحياة الحاضرة ولكنها مع ذلك كانت مما لفت الجاحظ إلى هذا الموضوع ـ كما يرى طه الحاجري ـ ونبه نزعته الفنية إلى اقتحامه والإبداع فيه ، فكان كتاب البخلاء الذي ارتفع فيه عن الأسلوب الاخباري إلى الأسلوب الفني(٣٤) .

على أن الأدب العربي القديم لم يخلُ من موضوع البخل والبخلاء ، فالشعر العربي حافل بما يشير إلى نبذ هذه الظاهرة لانتفائها مع ما عرف عن العرب من جود وسخاء ، ووجدت أيضاً في بعض الكتب النثرية مثل المقامات ، وبعض النوادر والأخبار الواردة في ألف ليلة وليلة ، والمؤلفات الجامعة مثل (العقد الفريد) لابن عبد ربه ، و (الامتاع والمؤانسة) لأبي حيان التوحيدي ، و (عيون الأخبار) لابن قتيبة ، و (محاضرات الأدباء) للراغب الأصفهاني ، و (المستطرف) للأبشيهي . غير أن معظم الذين تناولوا موضوع البخل بعد الجاحظ تأثروا بكتاب الجاحظ (البخلاء) وساروا على منواله سواء في موضوعه أو أسلوبه أو طريقة معالجته أو لغته أو حواره أو سخريته .

ومن هذه الآثار ـ على سبيل المثال لا الحصر ـ رسالة لأبي حيان التوحيدي وهو من أشد تلاميذ الجاحظ تأثراً وإعجاباً بأستاذه ـ ساقها مساق السخرية والتندر بأبي العباس أحمد بن ثوابة الكاتب ، والتي تعد صورة من أروع صور الفن التصويري الساخر وتبيّن بوضوح تلمذة أبي حيان للجاحظ وتأثره به في ذلك الاتجاه(٣٥) . وهناك أيضاً الحكاية التي وضعها أبو علي الحاتمي ـ من رجال القرن الرابع ـ على أستاذه علي بن هارون ، وصفها الحصري بأنها طويلة في نحو أربع مجلدات ، التزم في كتابتها وصناعتها نفس المنهج الفني الذي « استطاع الجاحظ أن يجعله منهجاً مقرراً ، وفناً من الفنون الأدبية معتبراً »(٣٦) . وأخيراً فإن الهمذاني في مقاماته قد استفاد

(٣٢) شارل بللا ، الجاحظ ، ص ٣٠٢ .
(٣٣) البخلاء ، الصفحات ١٠٥ ، ١٠٦ ، ١١٨ .
(٣٤) البخلاء ، مقدمة الحاجري ، ص ٣٢ .
(٣٥) المصدر السابق ، ص ٤٧
(٣٦) المصدر السابق

من قصص بخلاء الجاحظ ، بل إن في شخصية بطل المقامات ملامح كثيرة من خالد بن يزيد أو (خالويه المكدي) إحدى شخصيات بخلاء الجاحظ ، وبهذا الصدد يقول شارل بللا : إن « المستشرق آدم متز قد لاحظ ذلك عند ما قال : إن طريق الجاحظ يقود إلى الهمذاني مارا بالأحنف العكبري شاعر المكدين الكبير ، فهو بذلك قد تناول الموضوع الذي أوجده الجاحظ في فصله الذي عقده عن خالويه ، فخلق بذلك نموذج شخصية أضفى عليها الهمذاني شكلاً جديداً »[٣٧] .

على أن تأثير الجاحظ وكتابه البخلاء ظل قوياً ممتداً على الأدباء العرب حتى العصر الحديث ، فطه حسين على سبيل المثال من أكثر الأدباء المحدثين تأثراً بالجاحظ وأسلوبه ، وهو شديد الإشادة بفكر الجاحظ وعقله وأسلوبه وسخريته وطريقته في الحوار والجدل ، « وليس ثمة من ينكر إعجاب طه حسين الكبير بالجاحظ وتقليده إياه في تناوله للموضوعات الاجتماعية والأدبية ، بل إن السخرية المرة الكامنة وراء الكلمات والألفاظ التي يكشف عنها التأمل الدقيق في كتابات طه حسين مورثها كتاب البخلاء للجاحظ »[٣٨] . وتوفيق الحكيم نموذج آخر ـ لا يخفي إعجابه بكتابات الجاحظ وبكتابه البخلاء بشكل خاص ، فهو يرى أن الجاحظ قد أنشأ فناً جديداً بالنثر أقرب الى فن الكاريكاتير بالرسم قبل وجوده في القرن السادس عشر عند رابليه في كتاب (الأحلام المضحكة) وإيراسم في كتابه (تمجيد الحماقة) فهو من أسبق الكتّاب الى التصوير الكاريكاتيري[٣٩] . وكتاب البخلاء هو أحد الكتب التي جعلت الحكيم يفكر في كتابه (أشعب أمير الطفيليين) الذي حرص أن يرسم فيه صوراً من الحياة العربية كما أراد الجاحظ ذلك في البخلاء .

أما بالنسبة للكتّاب الغربيين فقد عالجوا موضوع البخل على أساس الوحدة الروائية الطويلة (قصة أو مسرحية) . منها ما ورد في الأدب الاغريقي قبل الميلاد مثل مسرحية (أريستوفان Aristophane) المسماة (بلوتس Plotus) سنة ٣٨٨ ق.م والتي ظهرت فيها أول شخصية للبخيل في الأدب ، وهي شخصية (كريميل Chremyle) . وهناك شخصية البخيل (أكليون Euclion) بطل مسرحية (قدر الذهب) التي كتبها (بلوت Plaute) حوالي ١٩٥ ق.م ، وغيرها من الأعمال المسرحية اليونانية الكثيرة ، التي حفلت بشخصية البخيل وبظاهرة البخل . ومنها ما ظهر في الأدب الأوربي في العصور الوسطى والحديثة مثل مسرحية (البخيل) لموليير ، حيث يقف بطله (هارباجون) كأشهر بخيل في الأدب الأوربي ، وفي مسرحية (يهودي مالطة) ١٦٣٠ (لكريستوفر مالرو C. Marlow) حيث نجد فيها نموذجاً جديداً للبخيل (باراباس) وكأنه يمهد لأنموذج (شيلوك) لشكسبير في مسرحية (تاجر البندقية) ١٦٩٥ ، وغيرهما من المسرحيات الكثيرة . حتى نصل الى القرن التاسع عشر حيث تعرضت القصة التاريخية للبخل في قصة (ايفنهو) سنة ١٨١٨ للكاتب الانجليزي (والتر سكوت) . وفي (الفارس البخيل) ١٨٣٠ للكاتب الروسي بوشكين نجد صورة للبخيل الجشع القاسي الذي لا يعرف إلا جمع الثروة مستبيحاً كل شيء في هذا السبيل . وفي قصة (أوجيني وجرانديه) ١٨٣٣ للكاتب الفرنسي

(٣٧) شارل بللا ، الجاحظ ، ص ٧٧ .
(٣٨) سيد حامد النساج ، رحلة التراث العربي ، ص ١٣٢ .
(٣٩) توفيق الحكيم ، فن الأدب ، ص ٣١ .

(بنزاك) يعرض من خلال شخصية الأب (جرانديه) صورة نفسية للبخيل . وهناك إضافة لما ذكرنا عدد كبير من المسرحيات والروايات الإفريقية تناولت موضوع البخل مما لا يسمح لنا المجال هنا بإحصائها[٤٠] .

بقي هناك نقطة أخيرة نود الإشارة اليها قبل تصفح حكايات البخلاء وقصصهم ، نطرحها على شكل تساؤلات وهي : إذا كان الجاحظ يمتاز في كتاباته بشكل عام وفي بخلائه بشكل خاص بميزة الواقعية والموضوعية والتزام الحياد فيما ينقل عن الواقع من أخبار وحكايات وصور ، فهل كان الجاحظ مجرد ناقل حرفي عن الواقع ؟ وهل كانت الشخصيات بأشكالها وتصرفاتها وحوارها ولغتها وأحاديثها صورة طبق الأصل لما هم عليه في الواقع ؟ أم أنه كان يعمل خياله ويكثف دعمه فيما ينقل ؟ هذه التساؤلات هي قضية الكاتب الواقعي يين واقعه وفنه ، بين واقع يتخذه مادة لموضوعاته وبين فن لا يريد له الإسفاف . أما الجاحظ في بخلائه فقد كان حريصاً على نقل صور من الواقع بكل أمانة وموضوعية ودقة فهو ينقل نوادر وحكايات مستقاة من بيئته البصرية ، ويصرح بكل أمانة ببعض أسماء أبطال قصصه التي لا يرى ضرراً من ذكرها ويخفي بعضها الآخر إكراماً لأصحابه أو خوفاً كما جاء في المقدمة[٤١] . بل ويذهب أبعد من ذلك حين يؤكد أنه ينقل كلام البخلاء كما هو في الواقع إمعاناً بالموضوعية ، يقول (وإن وجدتم لحناً أو كلاماً غير معرب ولفظاً معدولاً عن جهته فاعلموا أنا إنما تركنا ذلك لأن الإعراب يبغض هذا الباب)[٤٢] . ومع ذلك لم ينقل الجاحظ قصصه وشخصياته من الواقع دون انتقاء واختيار وتشذيب ، كان يتدخل فيما ينقل من الواقع ، تدخل الفنان الواقعي الواعي لفنه . لم يخلق الجاحظ شخصيات من خياله كأغلب شخصيات القصص الخيالية ، بل هي شخصيات حقيقية عاش معها وعايشها ، ولم يخلق المواقف التي زج بها شخصياته من خياله ، بل هي أحداث وقعت لهم بالفعل ، ولم يلصق بهم أفكاراً غريبة عليهم ، بل هي أفكارهم ونظرتهم الى الحياة وطريقتهم ومنهجهم فيها . لكن يبقى للجاحظ فضيلة حسن اختيار الشخصيات وحسن اختيار الأحداث والحوار والمواقف وإدخالها بقالب فني قصصي شيق ، دون أن يجردهم من الحياة فتغدو شخصيات خيالية بعيدة عن الواقع ، إنه حرص الكاتب الواقعي على فنه من الاسفاف والابتذال . لم يكتب سهل بن هارون رسالته المذكورة في البخلاء بل كتبها الجاحظ على لسانه لكنها لم تخرج عما يؤمن به سهل بن هارون ، ولم يتحدث الكندي بنفس المنطق الذي نجده في البخلاء ، لكن الجاحظ لم يخرج بعلاقات الكندي مع مستأجريه عما ورد في رسالته وهكذا في بقية القصص والحكايات . ان الشكل الفني الذي صب فيه الجاحظ حكايات بخلائه هو قالب جاحظي ، وكما يقول احمد العوامري وعلي الجارم (الديباجة ديباجته)[٤٣] ، هذا العنصر الفني هو العنصر السائد في الكتاب سواء في انتقاء الأحداث أو في رسم الشخصيات ، أو في إدارة الحوار .

غير أن هذا المنحى الفني الذي اتبعه الجاحظ في وضع الأحاديث وتوليدها قد يثير بعض المتزمتين ، والجاحظ

٤٠ - في موضوع البخل في الأدب العربي انظر : مع بخلاء الجاحظ لفاروق سعد ، رحلة التراث العربي للدكتور سيد حامد النساج ، الجاحظ الشارل بللا ، الجاحظ والحاضرة العباسية للدكتورة وديعة نجم
٤١ - البخلاء ، ص ٥
٤٢ - المصدر السابق ، ص ٤٠
٤٣ - البخلاء ، تحقيق أحمد العوامري وعلي الجارم ، ص ٦

نفسه كان يعي ذلك ويدرك أنه قد يتهم بالكذب والتزوير على الواقع لهذا تحدث في مقدمة البخلاء عن التوليد فقال : (ولو أن رجلاً ألزق نادرة بأبي الحارث جمين ، والهيثم بن مطهر ، ومزبد ، وابن أحمر ، ثم كانت باردة لجرت على أحسن ما يكون ، ولو ولّد نادرة حارة في نفسها مليحة في معناها ، ثم أضافها الى صالح بن حنين ، والى بعض البغضاء لعادت باردة ولصارت فاترة ، فان الفاتر شر من البارد)[٤٤] . وما ذلك الوضع والتوليد إلا نزعة الجاحظ الفنية التي تدفعه إلى استبطان النوازع النفسية المختلفة ، وتصوير الخلجات اللاهثية بأسلوب فني جميل ، « ليس بالتقرير العلمي الجاف ولا السرد الواقعي المجرد ، وإنما هو تصوير حي يقرؤه القارىء فلا يكاد يحس أنه يقرأ كلاماً بل يغمره شعور بأنه يشهد صورة من الحياة النابضة ، كما تتمثل في هؤلاء الأشخاص الذين يتكلم الجاحظ بلسانهم ، على ما هو معروف عنهم ، واشتهروا به عند خلطائهم »[٤٥] . ان واقعية الجاحظ تكمن في تلك الصور التي يختارها من الواقع ثم يجعلها تنبض بالحياة من خلال عرضها بأسلوب طبيعي جميل أشبه شيء بهذه الحياة نفسها .

القصة في كتاب البخلاء :

يمكن تقسيم كتاب البخلاء الى ثلاثة أقسام : قسم يحتوي على مجموعة من النوادر والحكايات والقصص عن البخلاء وهو القسم الأكبر من الكتاب ، وقسم ثان يحتوي على مجموعة من الرسائل والنصائح المتبادلة بين البخلاء كرسالة سهل بن هارون على من عاب مذهبه من أهله ورسالة الكندي الى مستأجر بيته ورسالة أبي العاص ورد ابن التوأم عليه وحديث خالد بن يزيد . أما القسم الثالث فقد أورد الجاحظ فيه أطرافاً من علم العرب في الطعام ، متعرضاً للطعام عند العرب وأنواعه وولائمهم ومناسباتهم وما يتمادحون به في هذا الباب ، مستشهداً بجملة من النصوص مستقاة من القرآن الكريم وأحاديث الرسول ﷺ وأقوال الصحابة والسلف الصالح ونصوص من الشعر والنثر العربي . والذي يهمنا في دراستنا للشكل الفني في كتاب البخلاء هو القسم الأول ، وهو مجموعة من القصص الواقعية الساخرة تتضح فيها مواصفات كثيرة من فن القصة من خلال التصوير الدقيق للمشاهد والشخصيات والتحليل الفني للشخصيات والحوار المتنوع المحكم ، والهزل والسخرية المتقنة بعناية ، واللغة البسيطة المفعمة بالحياة المتأثرة بالمجتمع والمستمدة من الحياة ، وتمثل الجاحظ الدقيق لتجارب الآخرين المختلفة ، مع ابتعاده عن مسرح القصة ، إضافة الى عنصر التشويق والمفاجأة وغيرها من العناصر الفنية في قصص البخلاء والتي سنوردها مفصلة بعد أن نحلل بعضاً من قصصه .

في قصة (زبيدة بن حميد) ـ وهو صيرفي كثير من أثرياء البصرة أشهر البخلاء[٤٦] ـ يمهد الجاحظ للتعريف بهذا البخيل قبل أن يزجّه في الموقف الرئيسي في القصة ، فيروي لنا بعضاً من سلوكه وتصرفاته إزاء الآخرين ، راسماً بذلك أبعاد هذه الشخصية كي لا يفاجأ القارىء بطريقة تصرفها في الموقف الذي تواجهه . يحدثنا الجاحظ عن (زبيدة) أنه استلف من بقال كان على باب داره درهمين وقيراطاً وبعد ستة أشهر

---

(٤٤) البخلاء ، ص ٧ . أما الحارث بن جَبْل ، والهيثم بن مطهر ، ومزبد ، فهم من أصحاب النوادر المشهورين . أما صالح بن حنين فكان مضحكاً سمجاً بارد النادرة ، أما ابن الأحمر فهو أحد زهاد الرافضة . انظر ترجمتهم في البخلاء ، تحقيق طه الحاجري ، الصفحات ٢٦١ - ٢٦٤ .

(٤٥) البخلاء ، مقدمة طه الحاجري ، ص ٤٢ .

(٤٦) انظر ترجمة (زبيدة بن حميد) في البخلاء ، تحقيق طه الحاجري ص ٢٦٨

من شحشحة في رد الدين دفع للبقال ناقصاً (قيراطاً وثلاث حبات شعير) فاغتاظ البقال وذكّره بأنه غني يملك آلافاً من الدنانير ، ويرد الدين ناقصاً ، بينما هو - (البقال) - الذي يعيش بكدّه وتعبه قد صنع به معروفاً حين سدد عنه في غيبته مبلغاً كان مطلوباً . فقال زبيدة : (يا مجنون أسلفتني في الصيف فقضيتك في الشتاء وثلاث شعيرات شتوية ندية ، أرزن من أربع شعيرات صيفية . وما أشك أن معك فضلاً)[47] . هذا جانب من جوانب الشخصية ، وهو بعد تنطلق منه الشخصية في تعاملها مع الآخرين . ثم يكشف لنا الجاحظ بعداً آخر في تعامل (زبيدة) مع غلمانه ، فهو يضربهم بحجة أنهم يأكلون (الجوارشن) وهو دواء مخصص للهضم ، ويستنكر صديق له هذا الضرب المبرح فيسأل رئيس الغلمان عن حقيقة الضرب فيناجيه بتلوي من الجوع وأنه لا حاجة به الى ما يهضم . . . . (ولا يحتاج الى الجوارشن ، ونحن الذين انما نسمع بالشبع سماعاً من أفواه الناس . ما نصنع بالجوارشن)[48] . وجانب ثالث يكشفه الجاحظ أيضاً في تعامل (زبيدة) مع زواره حين يشدّ عن غلمانه أمامهم بتصفية الماء وتبريده وترميمه . فقال له أحد الزوار : (مر بتزميل الخبز وتكبيره فان الطعام قبل الشراب)[49] . وبهذا الشكل ستكمل الجاحظ تقديم شخصيته المحورية (زبيدة بن حميد) كيف أنه يبخل في الطعام ، ولا يرد الدين الا ناقصاً ومتأخراً ، وكيف يضرب غلمانه بخلاً وظلماً ، حتى يصل الجاحظ الى الحدث الرئيسي الذي يواجهه (زبيدة) وراح يلاحظه من بعيد : (وسكر زبيدة ليلة ، فكسا صديقاً له قميصا ، فلما صار القميص على النديم خاف البدوات . وعلم أن ذلك من هفوات السكر . فمضى من ساعته إلى منزله ، فجعله برنكاناً لامرأته . فلما أصبح ، سأل عن القميص ، وتفقده . فقيل له إنك قد كسوته فلاناً . فبعث اليه ، ثم أقبل عليه ، فقال : ما علمت أن هبة السكران وشراءه وبيعه وصدقته وطلاقه لا يجوز ؟ وبعد فاني أكره ألا يكون لي حمد ، وأن يوجه الناس هذا مني على السكر ، فردّه عليّ حتى أهبه لك صاحياً عن طيب نفس ، فاني أكره أن يذهب شيء من مالي باطلاً . فلما رآه صمم أقبل عليه فقال : يا هناه ، إن الناس يمزحون ويلعبون ولا يؤاخذون بشيء من ذلك ، فرد القميص عافاك الله . قال له الرجل : اني والله قد خفت هذا بعينه ، فلم أضع جنبي الى الأرض حتى جيّبته لامرأتي . وقد زدت في الكمين وحذفت المقاديم فان أردت بعد هذا كله أن تأخذه فخذه . فقال نعم آخذه ، لأنه يصلح لامرأتي كما يصلح لامرأتك . قال : فانه عند الصباغ . قال : فهاته . قال : ليس أنا أسلمته اليه . فلما علم أنه قد وقع ، قال : بأبي وأمي رسول الله ﷺ - حيث يقول : جمع الشر كله في بيت ، وأغلق عليه ، فكان مفتاحه السكر)(*)[50] .

هذه الحكاية تقترب إلى حد بعيد من القصة وتحمل عناصرها الفنية ، فنحن هنا إزاء حادثة وموقف وحوار ، بل بداية ووسط ونهاية أو ما يسمى في فن القصة بلحظة

---

٤٧) البخلاء ، ص ٣٥
٤٨) المصدر نفسه ، ص ٣٦
٤٩) المصدر نفسه
٥٠) المصدر نفسه
* البدوات : ما يبدو له من الرجوع بعد أن يعتزم من الفكر
برنكاناً : نوع من الثياب
يلعب : يذهب
جيّبته : جعلت له جيبا . والجيب ما ينفتح من أعلى الصدر .
مقاديم القميص : ما يبدو منه أولا .

التنوير ، وأمامنا شخصيتان رئيسيتان تتصارعان . أما الشخصيات الأخرى كالبقال والصديق ورئيس الغلمان فهي شخصيات ثانوية أضفت على الشخصية الرئيسية أبعاداً تخدم الموضوع الرئيسي ، والكاتب لا يزج بنفسه في هذا الصراع بل يرقبه ويصوره من بعيد ويعكس الحوار الدائر بين الشخصيتين أفكار كل شخصية ونوازعها وطموحها ومشاعرها ، ولكل شخصية قدرة على التصرف والتحايل . والجاحظ يبتعد هنا عن كل استطراد أو شرح أو تفصيل أو تعقيب ، كما أنه استغنى عن كثير من الجزئيات والتفصيلات الا ما يخدم الموقف الرئيسي ويكشف الشخصية من الداخل ، دون تدخل من الكاتب لأنه وعد بعدم التدخل سواء بالتعليق أو بالرفض أو بالانحياز . « وإن كنا نلاحظ أنه في النهاية وعندما يئس زبيدة بن حميد الصيرفي نسب ما أصابه بالشر الى السكر . الشر في نظره هو الكرم ، لأن البخل هو الخير الوحيد المأمون عند البخلاء . وإذا كانت ثمة نقيصة في سلوكه فانما تكمن في إقدامه هذه المرة على إكرام نديمه بإهدائه ذلك القميص »[٤١] . إن تمهيد الموقف الأساسي في هذه القصة لم يأت اعتباطاً فقد مهدت له اللوحات التي سبقت الإشارة إليها .

وفي قصة أخرى بطلاها (أبو مازن وجبل العمر) يرسم الجاحظ صورة لتصرف البخيل في المواقف المفاجئة ، لذا ينقلنا ـ دون تمهيد ـ إلى الموقف مباشرة . تقول القصة : ـ

(وكان جبل خرج ليلاً من موضع كان فيه ، فخاف الطائف ، ولم يأمن المستعفي . فقال : لو دققت الباب على أبي مازن ، فبت عنده في أدنى بيت أو في دهليزه ، ولم ألزمه من مؤنتي شيئاً ، حتى اذا انصدع عمود الصبح خرجت في أوائل الدلجين . فدقّ عليه الباب دقّ مدلّ ودقّ من يخاف أن يدركه الطائف أو يقفوه المستعفي ، وفي قلبه عز الكفاية والثقة باسقاط المؤنة . فلم يشك أبو مازن أنه دق صاحب هدية ، فنزل سريعاً . فلما فتح الباب وبصر بجبل ، بصر بملك الموت . فلما رآه جبل واجماً لا يحير كلمة ، قال له : إني خفت معرة الطائف وعجلة المستعفي فملت اليك لأبيت عندك . فتساكر أبو مازن ، وأراه أن وجومه إنما كان بسبب السكر . فخلع جوارحه وخبل لسانه ، وقال : سكران والله ، أنا والله سكران . قال له جبل : كن كيف شئت . نحن في أيام الفصل ، لا شتاء ولا صيف ، ولست أحتاج الى سطح فأغمّ عيالك بالحرم ، ولست أحتاج إلى لحاف فأكلفك أن تؤثرني بالدثار ، وأنا كما ترى ثمل من الشراب ، شبعان من الطعام ، ومن منزل فلان خرجت ، وهو أخصب الناس رحلاً . وانما أريد أن تدعني أغفي في دهليزك إغفاءة واحدة ، ثم أقوم في أوائل المبكرين . قال أبو مازن : وأرخى عينيه وفكيه ولسانه ، ثم قال : ـ سكران ، والله ، أنا سكران ، لا والله ما أعقل أين أنا ، والله إنْ أفهم ما تقول .

ثم أغلق الباب في وجهه ، ودخل لا يشك أن عذره قد وضح ، وأنه قد ألطف النظر حتى عمل هذه الحيلة)(*) .[٤٢] . في هذه القصة شخصيات وحوار ،

---

(٤١) سيد حامد النساج ، رحلة القرآن العربي ، ص ٩٨ ـ ٩٩ .

(*) الطائف : هو الذي يطوف بالمدينة ليلاً بأمر الحاكم ليحفظ أسواقها .

المستعفي : هو الذي يقفو الأثر للسلب .

الدلجين : السائرين آخر الليل .

ألطف النظر : أنعم النظر .

دق مدل : أي دق واثق من منزلته عند من يدق عليه

تساكر : تظاهر بالسكر .

جوارحه : أعضاءه .

إن أفهم : ما أفهم

(٤٢) البخلاء ، ص ٣٩ .

ووجهة نظر وبداية ونهاية . وفيها تصوير نفسي لمشاعر شخصية (جبل الغمر) الذي يخاف العسس واللصوص ويبحث عن مأوى يبيت فيه . ثم ردّ الفعل عن الشخصية الثانية (أبو مازن) الذي تعمد في اصطناع البلاهة والسذاجة والمبالغة في السكر كحيلة من حيل البخيل للتهرب من المواقف المحرجة التي يقع فيها . وقد اعتمد الجاحظ في تصوير رد الفعل وانعكاساته على أبي مازن على الرسم الكاريكاتيري للشخصية : (أرخى عينيه ، وفكيه ، ولسانه) الشكل الخارجي المضحك وهو لون من ألوان الضحك الذي يزخر به كتاب البخلاء .

إضافة الى وحدة الشخصية ووحدة الحدث ، ووحدة الأثر من عناصر القصة الفنية والتي تحققت في هذه القصة ، فان للموقف إطاراً زمانياً حددهما الجاحظ في البداية : (خرج ليلاً من موضع كان فيه) بمعنى وحدة الزمان والمكان التي لها اثر بلا شك في تحديد الموقف وربط القصة بالواقع .

قدم الجاحظ أجناساً متنوعة من البخلاء . وخص بخلاء مرو بعدد من الحكايات والقصص عن أهلها وبخلهم الشديد الذي يراه الجاحظ طبيعة جبلوا عليها .

يقول : (إن البخل طبيع منهم وفي أعراقهم وطينهم)[٣٣] . ومن هذه القصص قصة (المروزي والعراقي) التي جاءت بعد مجموعة من الحكايات عن بخل أهل هذه المدينة ، مما أعطى القارىء صورة واضحة جلية عن بخلاء مرو .

تقول القصة :

(ومن أعاجيب أهل مرو ما سمعناه من مشيختنا على وجه الدهر ، وذلك : أن رجلا من أهل مرو كان لا يزال يحج ويتجر ، وينزل على رجل من أهل العراق ، فيكرمه ويكفيه مؤنته . ثم كان كثيرا ما يقول لذلك العراقي ليت أني قد رأيتك بمرو ، حتى أكافئك ، لقديم إحسانك ، وما تجدّد لي من البر في كل قدمة . فأما ههنا فقد أغناك الله عني . قال : فعرضت لذلك العراقي بعد دهر طويل حاجة في تلك الناحية ، فكان مما هوّن عليه مكابدة السفر ووحشة الاغتراب ، مكان المروزي هنالك . فلما قدم مضى نحوه في ثياب سفره وفي عمامته وقلنسوته وكسائه ، ليحط رحله عنده ، كما يصنع الرجل بثقته وموضع أنسه . فلما وجده قاعدا في أصحابه ، أكب عليه وعانقه ، فلم يره أثبته ، ولا سأل به سؤال من رآه قط . قال العراقي في نفسه : لعل إنكاره إياي لمكان القناع فرمى بقناعه ، وابتدأ مسائلته ، فكان له أنكر . فقال : لعله أن يكون إنما أتي من قبل العمامة ، فنزعها ثم انتسب ، وجدد مسائلته ، فوجده أشد ما كان إنكارا . قال : فلعله إنما أتي من قبل القلنسوة . وعلم المروزي أنه لم يبق شيء يتعلق به المتغافل والمتجاهل ، فقال : لو خرجت من جلدك لم أعرفك)[٣٤] .

في هذه القصة مقدمة سردية توضح علاقة الرجلين ، وإكرام العراقي لزميله المروزي ، ودعاء الثاني برد جميل الأول لو رآه بمرو . ويقع الحدث ويتقابل الرجلان في مرو ويسقط في يد المروزي فيدّعي الانكار ، وهي حيلة من حيل البخلاء الكثيرة التي أوردها الجاحظ في الكتاب . يستغني الكاتب عن الحوار مستخدماً أداة

٣٣- المصدر السابق ، ص ١٠
٣٤- المصدر السابق ، ص ٢٢

أخرى للكشف عن الشخصيتين المتناقضتين : الكريم والبخيل من خلال الدخول إلى مخيلة العراقي وإصراره على تعريف نفسه . ويستخدم الجاحظ هنا عنصر التشويق ، إذ أن القارىء يريد أن يعرف بعد كل حركة يقوم بها العراقي من خلع قناعه ثم عمامته ثم قلنسوته وانعكاس ذلك على المروزي . وعنصر التشويق وإن كان ممثلا في قصص البخلاء إلا أن الجاحظ يجيد توظيفه حين يستخدمه « فهو يرسم المواقف ويؤخر الحلول حتى يعلق القارىء به »[٥٥]. وتقع المفاجأة في النهاية بعد ما أدرك المروزي إصرار زميله العراقي في عبارة واحدة تبيّن كذب ادعاء المروزي الذي كان يدّعيه في بداية القصة : (لو خرجت من جلدك لم أعرفك) .

ويحتل (محمد بن أبي المؤمل) وهو أحد البخلاء البصريين - مساحة طيبة من الكتاب ، والجاحظ نفسه يعرفه عن قرب - فيما يبدو - إذ يحكي عنه مباشرة ، بل هو الشخصية المحاورة لابن أبي المؤمل فيما يرويه من قصص عنه . وقد أراد الجاحظ من قصص هذا البخيل أن يعطي صورة عن بعض البخلاء الذين يدّعون الكرم ويدعون الناس إلى موائدهم رغبة منهم في الثناء والشكر . وكأن الجاحظ أراد أن يقول إن البخيل يدرك في قرارة نفسه أن البخل صفة مذمومة تثير كراهية الناس للبخيل مهما حاول تبرير هذه الصفة وإلباسها لباساً منطقياً مقنعاً ، وسماها تسميات مختلفة : اقتصادا مرة وإصلاحا مرة أخرى . ومحمد بن أبي المؤمل نموذج لهذا النوع من البخلاء فهو يحاول أن يظهر بمظهر الكريم بدعوة الناس إلى مائدته ، غير أن مائدته ما كانت لتشبع ضيوفه . القصة الأولى من قصص هذا البخيل تقوم على الحوار بينه وبين الجاحظ . يسأله الجاحظ بتعجب في أنه يطعم الطعام وينفق عليه المال ويجوّده رغبة منه بالذكر والشكر ، ولكن طعامه لا يكفي عدد الآكلين على مائدته فينقلب المدح ذماً ويطالبه بزيادة الخبز فإن (بتلك الزيادة القليلة ينقلب ذلك اللوم شكراً وذلك الذم مدحاً)[٥٦]. ويبرر ابن أبي المؤمل ذلك بأن كثرة الطعام على المائدة تقلل الشهية وتغلقها ، ويرى أن ما يصنعه يدل على سخاء النفس بالمأكول . أما ضيوفه فما بين طيب الخلق كريم يقدّر الدعوة لذاتها بغض النظر عن الطعام المقدم وكميته فلا يذمه ، وأما السيء الخلق فإنه لائم ذام في الحالين : كثرة الطعام وقلته . ويواصل الجاحظ أسئلته ، ويواصل البخيل الدعي تبريراته ، حتى إذا شعر أنه حوصر بالأسئلة كشف عن طبعه المتأصل فيه .

(تزن الخبز إذا كثر على الخوان فالفاضل مما يأكلون لا يسلم من التلطيخ والتغمير . والجردقة الغمرة ، والرقاقة المتلطخة ، لا أقدر أن أنظر إليها ، وأستحي أيضاً من إعادتها . فيذهب ذلك الفضل باطلا ، والله لا يحب الباطل)[٥٧]. رغم ذلك يصرّ الجاحظ على أن يجد له سبيلا في تكثير الخبز على المائدة ، فيقترح البخيل طريقة للحل وهي أن يجعل الزيادة من الخبز في طبق قريب من متناول اليد (فلا يحتاج أحد مع قربه منه إلى أن يدعو به ويكون قربه من يده كثرة على مائدته)[٥٨]. ولكن حين يحضر وقت الغداء يأمر غلامه أن يحضر من الخبز تمام عدد الرؤوس ، فيرى الجاحظ أن كل المناقشة كانت هباء . وينهي البخيل مناقشته بقوله : (لا أعلم إلا ترك الطعام البتة أهون علينا من هذه

(٥٥) محاضرات الموسم الثقافي ، ص ٣٢٠ .
(٥٦) البخلاء ، ص ٩٤ .
(٥٧) المصدر السابق ، ص ٩٥ .
(٥٨) المصدر السابق ، ص ٩٦ .

خصومة)[٥٩]. هذه القصة يلعب فيها الحوار دوراً كبيراً في الكشف عن الشخصية وتحليل دوافعها العميقة وسلوكها ومشاعرها ، بل إن الحوار في هذه القصة ـ والجاحظ شديد العناية بالحوار ـ جعل البخيل يكشف عن طبيعته بشكل ساخر حين أعيته الحيلة . والجاحظ يسرد بعد هذه القصة مجموعة من القصص والحكايات عن البخيل نفسه ومحاولاته في ستر ادعائه الكرم بالحيلة ، كأن يسقي ضيوفه ماء أو شراباً يقلل من شهيتهم مدّعياً أنه يقتل الديدان ويفتح الشهية وغيرها من الحيل .

أما القصة الأخيرة من قصص (ابن أبي المؤمل) حين اشترى شبوطة وهي من أطيب الأسماك وجهّزها لنفسه واستعد لالتهامها ، فدخل عليه الجاحظ ومعه السدري وهو أحد الشعراء المغمورين زمن الجاحظ فكانت المفاجأة العظيمة على البخيل . . . (فلما رآه رأى الموت الأحمر والطاعون الجارف ، ورأى الحتم المقضي ورأى قاصمة الظهر ، وأيقن بالشر ، وعلم أنه قد ابتلي بالتنين)[٦٠]. فشمّر السدري عن ساعديه ونزل تقطيعاً وتمزيقاً والتهاماً في السمكة ، والبخيل ينظر إليه وهو يغلي في داخله حتى إنه لم يتحمل الموقف فمرض أو كما يصفه الجاحظ . (فخبثت نفسه ، فمازال يقيء ويسلح ، ثم ركبته الحمّى)[٦١]. هذه القصة تصلح أن تكون ـ لوحدها ـ قصة فنية مستقلة لما فيها من وحدة الموضوع ووحدة الهدف بل إنها بلغت الغاية في التصوير الفني للبخيل وسلوكه وهو يرى طعامه الطيب الذي أعده لنفسه ينتهب من قبل الآخرين . اضافة إلى عنصر التشويق والتكثيف وتركيز الضوء في تصوير الشخصية من الداخل .

وفي قصة الداردريشي يقدم الجاحظ ـ قبل أن يحكي لنا قصته مع أخيه ـ لوحة صغيرة تدل على حرص هذا البخيل وخوفه على ماله من الضياع وذلك حينما سأله سائل انتهره فلما أنكر جاره عليه انتهاره للسائل قال له : (كل هؤلاء لو قدروا على داري هدموها ، وعلى حياتي لنزعوها . أنا لو طاوعتهم فأعطيتهم كلما سألوني ، كنت قد صرت مثلهم منذ زمان . فكيف تظن بغضبي يكون لمن أرادني على هذا)[٦٢]. هذه إذن هي الشخصية التي سيعرض لنا الجاحظ قصته مع أخيه : شخصية البخيل الخائف من الفقر . وبعدها تبدأ القصة بمقدمة وصفية موجزة تتعرف بها على أخ للداردريشي الذي لا يختلف عن أخيه في البخل وهو شريكه في تجارته . ثم يأتي الحدث الرئيسي الذي أثار حفيظة الداردريشي على أخيه ، وهو الحدث الذي بنيت القصة عليه . فقد وضع هذا الأخ في يوم جمعة طبقاً من الرطب يقدر بدانقين أمام أصدقائه وهم على بابه فدعاهم إلى الأكل ، فلما حضر الداردريشي لم يسلّم ولم يتكلم حتى دخل الدار مما أثار تعجب أخيه واستنكار أصحابه ، وزاد تعجب الأخ وحيرته واستنكار أصحابه أن تكرر التصرف من أخيه لجمعتين متتاليتين حين تكرر وضع طبق الرطب أمام الأصدقاء . فكتب الداردريشي إلى أخيه يقول : (ياأخي كانت الشركة بيني وبينك حين لم يكثر الولد ، ومع الكثرة يقع الاختلاف . ولست آمن أن يخرج ولدي وولدك إلى مكروه . وهاهنا أموال باسمي ولك

(٥٩) المصدر السابق ، ص ٩٩ .

(٦٠) المصدر السابق ، ص ١٠٠ .

(٦١) المصدر السابق ، ص ١٠١ .

(٦٢) المصدر السابق ، ص ١٣٣ .

شطرها ، وأموال باسمك ولي شطرها . وصامت في منزلي وصامت في منزلك ، لا نعرف فضل بعض ذلك على بعض . وإن طرقنا أمر الله ، ركدت الحرب بين هؤلاء الفتية ، وطال الصخب بين هؤلاء النسوة . فالرأي أن نتقدم اليوم فيما يحسم عنهم هذا السبب)[٦٣] . فاستغرب الأخ لهجة أخيه وهاله الأمر وجمع ولده وأهله واستجوبهم ان كانوا قد أساءوا لأخيه فوجدهم براء مما يدعيه أخوه ، وظل يناشد أخاه أن يخبره بذنبه وأنه على استعداد أن يجعله وكيلا لكل هذه الضياع . فلما طال عليه الأمر وبلغ منه الجهد كشف الداردريشي عن السبب الحقيقي وهو حادثة أطباق الرطب ، ويكشف الجاحظ من خلال حوار الأخوين . بخل الداردريشي وحرصه وقلقه من الفقر وضياع الأموال بالتبذير ، ذلك القلق النفسي الذي يسيطر عليه ويملي عليه كل تصرفاته وسلوكه . فطبق الرطب يحتاج إلى فرش البسط أمام الدار ، ويتبعه الماء البارد ويجمع الناس حوله مما يزيد في طمعهم فيه ، فيتحول الطبق إلى أطباق ، ثم يصير ذلك في سائر أيام الأسبوع ، وينتقل الرطب إلى غداء ، والغداء إلى عشاء ، ثم إلى كساء ، وهكذا تتطور وجوه الصرف حتى يعود البخيل الثري فقيراً . فقال أخوه : جعلت فداك تريد أن لا آكل فضلاً على غير ذلك ؟ وأخرى فلا والله لا كلمتهم أبداً) . قال (إياك أن تخطىء مرتين : مرة في إطماعهم فيك ، ومرة في اكتساب عداوتهم . اخرج من هذا الأمر على حساب ما دخلت فيه . وتسلم تسلم)[٦٤] .

هذه قصة يتجلى فيها بوضوح الكثير من عناصر القصة القصيرة ففيها حدث ، وشخصيات تتصارع ، وفيها تحديد للزمان والمكان ، وفيها عنصر التشويق الذي يشد القارىء من بداية القصة حتى تتكشف الأمور ، وفيها يسلط الجاحظ الضوء على الحدث الذي ينمو حتى يصل الذروة حين يطلب الأخ فسخ شراكته مع أخيه مدعياً أسباباً ليست هي السبب الرئيسي ، ثم تتعقد الأمور في حيرة الأخ الذي راح يتأكد من دعاوى أخيه . وأخيراً نصل إلى نهاية القصة أو لحظة التنوير فيكشف الأخ عن السبب الحقيقي مصرّاً على فسخ الشركة . بمعنى آخر كان في القصة بداية ووسط ونهاية ، والحدث فيها مرتبط بحبكة فنية متقنة . إن قصة الداردريشي تغدو ، مع شيء بسيط من التعديل ، قصة قصيرة من وحدة الهدف ، ووحدة الانطباع أو الأثر ، والتركيز والتكثيف في السرد والحوار دون حشو أو إطالة حتى أننا لا نجد فيها جملة واحدة لا تخدم الموضوع الأساسي . وبعد ، فهذه نماذج متفرقة منتقاة من قصص البخلاء التي تحقق فيها الكثير من عناصر في القصة ، عرضناها على سبيل المثال لا الحصر ، وهناك قصص أخرى تتشابه في فنيتها مع ما عرضناه من نماذج كقصة أبي سعيد المدائني البخيل الرافض للذل وللمهانة ، وقصة أحمد الخاركي البخيل النفّاج الذي يدّعي ما ليس فيه ، وقصة معاذة العنبرية وما صنعت في أضحية أهديت لها ، وقصة قاسم التمار الفضولي النهم وغيرها . إضافة إلى مجموعة رسائل ونصائح البخلاء التي لا تدخل ضمن نطاق القصة . ولعل الجاحظ كان يعي ذلك فيما وضعه من تسميات ثانوية داخل الكتاب ، فكان يستخدم كلمة (قصة) حين يشعر أن ما يورده هو قصة ، ويقول في المقدمة : (وأما ما سألت من احتجاج الأشحاء ونوادر أحاديث البخلاء ، فأوجدك ذلك في قصصهم - ان شاء الله تعالى - مفرقاً وفي احتجاجهم مجملا)[٦٥] . بينما يستخدم كلمة (رسالة) كرسالة سهل بن هارون ،

(٦٣) المصدر السابق ، ص ١٣٤ .
(٦٤) المصدر السابق ، ص ١٣٥ .
(٦٥) المصدر السابق ، ص ٥ .

أو (حديث) كحديث خالد بن يزيد ، حين يكون ما يورده هو مجموعة من النصائح والأقوال . ويطلق عبارة (طرف شتى) على مجموعة من النوادر البسيطة الساخرة لبعض البخلاء . ولم يكتف الجاحظ بهذا بل كان يفسّر بعض ما يرد في قصص وطرف وأحاديث بخلائه بعد الانتهاء من سردها ، ويورده تحت كلمة (تفسير) مثل (تفسير كلام أبي فاتك) الذي ورد في كلامه بعض التسميات التي تطلق على الأكولين ، مثل (النشّال) الذي يتناول من القدر ويأكل قبل النضج ، و (المصّاص) الذي يمص جوف قصبة العظم بعد استخراج مخه مستأثراً به دون أصحابه ، وغيرها من التسميات[66] . وقد لا يخصص عنواناً ثانوياً بل يفسر مباشرة بعد انتهاء القصة ما جاء فيها من المصطلحات التي قد لا تكون معروفة حتى للكثيرين من أهل زمانه ، كالتسميات التي تطلق على أنواع المكدين مثل (المخطراني ، والقرسي ، والكاغاني ، والمزيدي وغيرها)[67] . وقد جاء هذا التفسير بعد أن روى حديث خالد بن يزيد عن الكدية وجمع المال ، لأن خالد هذا كان مكدياً اتبع أساليب مختلفة لجمع المال فأثرى ، وكان يدعى (خالويه المكدي) . ثم يختم الجاحظ شرحه وتفسيره بتأكيده على أن هناك أنواعاً أخرى من المكدين ، لكنه حرصاً منه على أمانة النقل يشرح ما جاء فقط في حديث خالويه . يقول الجاحظ : (هذا تفسير ما ذكر خالويه فقط . وهم أضعاف ما ذكرنا في العدد . ولم يكن يجوز أن نتكلف شيئاً ليس من الكتاب في شيء)[68] .

وبعد فمن خلال ما عرضناه من قصص على سبيل المثال وما لم نعرضه مما يعجّ به كتاب البخلاء سنحاول أن نتبين المميزات الفنية في هذه القصص .

المميزات الفنية

١ ـ الوصف والتصوير :

لعل أول ما يلفت النظر في قصص البخلاء هو عنصر الوصف والتصوير ، والجاحظ له قدرة على الوصف والتصوير الخارجي للحدث والشخصية أو الداخلي في انعكاس الموقف على الشخصية المحورية في تصرفاتها وتعبيراتها . ولعل عنصر التصوير هو من أكثر العناصر سيادة في الأدب الذي يصور الطبائع ، ذلك أن الوصف والتصوير والحوار « وسائل يستخدمها الكاتب في تحليل شخصية البطل وتصوير مزاجه وطبيعته واستجاباته ومظاهر سلوكه ـ حتى نصل ـ من ذلك ـ إلى (العقدة) الأصلية التي تلتف حولها شخصيته في الأعماق السحيقة من (اللاشعور) »[69] . وقد أجاد الجاحظ في توظيف هذا العنصر بمستويات مختلفة حسبما يستدعيه الموقف ، فأحياناً يقتصر تقديم الشخصية أو الحدث من خلال الوصف العادي كما في تقديم شخصية قاسم التمّار . . (وكان قاسم شديد الأكل شديد الخبط ، قذر المؤاكلة . وكان أسخى الناس على طعام غيره ، وأبخل الناس على طعام نفسه)[70] . وأحياناً يبلغ التصوير حد الرسم الكاريكاتيري للشخصية كما في صورة علي الاسواري على الطعام وهي من الصور التي حرص الجاحظ فيها على تحريك الشخصية تحريكاً مضحكاً نابضاً بالحركة . يقول الجاحظ : (وكان إذا أكل ذهب عقله وجحظت عينه ، وسكر وسدر وانبهر ، وتربّد

66) انظر البخلاء (تفسير كلام أبي فاتك) الصفحات ٧٦ ـ ٧٧ ـ ٧٨ .
67) انظر البخلاء الصفحات ٥١ ـ ٥٢ ـ ٥٣ .
68) البخلاء ، ص ٥٣ .
69) هدسون ، ... ص ٢٣٠ .
70) البخلاء ، ص ١٩٨ .

وجهه ، وغضب ولم يسمع ، ولم يبصر ، فلما رأيت ما يعتريه وما يعتري الطعام منه صرت لا آذن له إلا ونحن نأكل التمر والجوز والباقلي . ولم يفجأني قط وأنا آكل تمراً إلا استفّه سفّاً ، وحساه حسواً ، وزاد به زدواً . ولا وجده كثيراً إلا تناول القطعة كجمجمة الثور ، ثم يأخذ بحضنيها ويقلّها من الأرض . ثم لا يزال ينهشها طولا وعرضا ، ورفعا وخفضا ، حتى يأتي عليها جميعاً »[71].

وأحياناً يأتي الحدث في صورة وصفية نابضة بالحياة وكأننا نشاهد الحدث ممثّلا أمامنا في فيلم سينمائي ، كما في حادثة الشيخ الأهوازي الذي كان يأكل طعامه على ظهر السفينة وليس معه غير رجل واحد ـ هو راوي القصة فطلب الشيخ من الراوي أن يصرف عينه عن الطعام لأنه يخاف الحسد . قال الراوي : « فوثبت عليه ، فقبضت على لحيته اليسرى ثم تناولت الدجاجة بيدي اليمنى . فمازلت أضرب بها رأسه حتى تقطعت في يدي . ثم تحول إلى مكاني . فمسح وجهه ولحيته ، ثم أقبل عليّ فقال : « قد أخبرتك أن عينك مالحة وانك ستصيبني بعين »[72].

ويتخذ الجاحظ التصوير أداة لاستشفاف الحركات النفسية للبخيل واستبطان الأحاسيس واستكشاف طبيعة البخيل من خلال مظهره الخارجي وسلوكه وتصرفاته إزاء المواقف المختلفة . والجاحظ « مولع بهذا النوع من البحث والتتبع للحالات النفسية الخفية ، وتبين الحركات الشعورية المختلفة ، وملاحظة الصلة بينها وبين الحركات والسمات الظاهرة ، من كلمة عابرة ، أو إشارة طائرة أو لفتة سريعة معجلة »[73].

ومن الجدير بالذكر أن عنصر الوصف والتصوير الذي أجاد الجاحظ استخدامه في قصص البخلاء، كما رأينا ـ بما يتمتع به من دقة الملاحظة وقوة التصوير وخصوبة الخيال الذي يمدّه بالتفاصيل الدقيقة والملاحظات الصغيرة ـ يبقى وصفاً حسياً ، لا يلجأ فيه إلى التشبيهات والاستعارات إلا بالقدر الطبيعي الذي يعينه على توصيل الصورة ، إذ قد تجنح الاستعارات والتشبيهات بالكاتب إلى صورة أخرى غير التي يريد إقرارها في مخيلة الكاتب . ولأن الجاحظ حريص في قصص البخلاء ـ على النقل الواقعي الموضوعي من جهة ولأنه فنان يعي ـ من جهة أخرى ـ أدواته الفنية ، يدرك تماماً أن ذلك الجزء الخفي في المشاعر والأحاسيس والعواطف الإنسانية يصعب نقلها إلى الآخرين عن طريق الكلمات مهما بلغ الأديب من المهارة في وصفها وتصويرها ، لذا نراه يقول في نهاية إحدى قصصه : « وهذا وشبهه إنما يطيب جداً إذا رأيت الحكاية بعينيك ، لأن الكتاب لا يصوّر لك كل شيء ، ولا يأتي لك على كنه ، وعلى حدوده وحقائقه »[74]. إن أسلوب الجاحظ في الوصف والتصوير هو جانب من جوانب ميزة الواقعية الغالبة في أدبه كله .

٢ ـ الشخصيات :

صوّر الجاحظ في كتابه ما يقرب من ستين شخصية من شخصيات البخلاء ، يختلفون في منازلهم الاجتماعية والثقافية وقدراتهم العقلية وأخلاقهم وسلوكهم واهتماماتهم وتوجيهاتهم ، كالبخيل المثقف والبخيل الساذج والبخيل الثري ، والبخيل الفقير ، والبخيل العالم ، والبخيل الأديب ، والبخيل

(٧١) المصدر السابق ، ص ٧٩ .

(٧٢) البخلاء ، ص ١٤٨ .

(٧٣) البخلاء مقدمة الحاجري ، ص ٥٠ .

(٧٤) المصدر السابق ، ص ٥٨ .

تفصوري . والبخيل النهم . والبخيل الشيخ . والبخيل المرأة . والبخيل الغني . . . بعبارة أخرى صوّر الجاحظ البخيل الإنسان .

هذه الشخصيات التي صوّرها الجاحظ في الواقع شخصيات حقيقية عاشت زمن الجاحظ ، منهم شخصيات مشهورة في التاريخ مثل سهل بن هارون الكاتب . وثمامة بن أشرس المعتزلي ، ومنهم المعروفون في زمنه وبيئته مثل المدائني التاجر ، وخالويه المكدي ، وأبي عيينة المعلم ، ومنهم من المغمورين مثل قاسم التمار الفضولي ، والسندري الشاعر ، وأحمد الخاركي المفلّج .

وقد كان الجاحظ شديد الحرص أن يوفر لشخصياته من المعلومات والمعارف والحجج ما يساعدهم على الإقناع ، على أنه يراعي ظروف كل شخصية ، بل ويجعل الشخصية تستند ـ في محاولة لتبرير سلوكها ـ إلى أسباب منطقية توهم الآخرين بمعقوليتها ، مثل رد علي الأسواري حين عيب عليه ابتلاعه اللقمة من يد الأمير ، فقال : (لم يكن الأمر كذلك ، وكاذب من قال ذلك ولكنا أهوينا أيدينا معاً ، فوقعت يدي في مقدم الشحمة ، ووقعت يده في مؤخر الشحمة ، معاً . والشحم ملتبس بالأمعاء . فلما رفعنا أيدينا معاً ، كنت أسرع حركة وكانت الأمعاء متصلة غير متباينة ، فتحول كل شيء كان في لقمته بتلك الجذبة إلى لقمتي ، لاتصال الجنس بالجنس والجوهر بالجوهر)[٧٥] . ومثل هذه الصور كثيرة في قصص البخلاء ، وهي بلا شك تدل على النزعة الكلامية للجاحظ نفسه . على أن الجاحظ

كان يراعي ظروف كل شخصية لأن الشخصيات التي اختارها تحترف عدداً من الحرف والمهن المختلفة ، كالتاجر ، والملاك ، والكاتب ، والمعلم والمكدي واللص ، فكان يورد على ألسنتهم من المصطلحات والتعابير التي تنبىء بمهنهم وثقافتهم وإن لم تشر إلى حرفة بعضهم صراحة .

وقد استخدم الجاحظ في تقديم شخصياته أساليب مختلفة : منها أن يعمد إلى تقديم البخيل بطريقة الوصف قبل أن يسرد قصصه وطرائفه ، كاشفاً عن بعض أبعاد الشخصية مثل قصة أبي سعيد المدائني . . (كان أبو سعيد المدائني إماماً في البخل عندنا في البصرة . وكان من كبار المعتين ومياسيرهم ، وكان شديد العقل ، شديد العارضة ، حاضر الحجة ، بعيد الروية)[٧٦] . ومنها أن يمهد للتعريف بالشخصية قبل أن يروي الحدث الرئيسي في القصة بلوحة أو لوحتين يسرد فيها بعض تصرفات الشخصية ، وكأنما ليوحي ببعض الأبعاد النفسية حتى لا يفاجأ القارىء بما قد لا يتصوره عقله من تصرف هذا البخيل [٧٧] ، كما صنع في قصة (زبيدة بن حميد) و (الدار قطني) اللذ ذكرهما . وأحياناً نرى الشخصية داخل الحدث مباشرة دون تعريف أو تمهيد ، ومن خلال الأحداث والحوار نستكشف الأبعاد السلوكية والأخلاقية للشخصية ، مثل قصة (أبي عبدالله المروزي) التي تبدأ بالحدث مباشرة على هذا النحو (دخل أبو عبدالله المروزي على شيخ من أهل خراسان ، وإذا هو قد استصبح في مسرجة خزف ، من هذه الخزفية الخضر ، فقال الشيخ : لا يجيء والله منك صالح أبداً . . .)[٧٨] .

٧٥- المصدر السابق ، ص٦٩
٧٦- المصدر السابق ، ص١٣٦
٧٧- عبدالعظيم ... ، رحلة ... العربي ، ص٩٥
٧٨- البخلاء ، ص٩٠

أما الشخصية المحورية في معظم قصص البخلاء فانها تأخذ مساحة أكبر ، والجاحظ يسلّط عليها الضوء كله حتى لتختفي الشخصيات الثانوية الأخرى في الظل ، وكأنها اتخذت لتظهر الشخصية الرئيسية ، وتعين على إبراز سلوكها ، وتساعد على تطوير بعض المشاهد وتوجيه الأنظار إلى الشخصية المحورية ، « ولعل الجاحظ كان يدرك بسلامة إحساسه الفني الحدود التي يجب أن تقف عندها أدوار هذه الشخصيات في تصوير الأبطال »[٧٩] . مثل الشخصيات الثانوية في قصة (زبيدة بن حميد) الآنفة الذكر ، وهي الصديق والبقال ورئيس الغلمان الذين استخدمهم الجاحظ ليضفوا على الشخصية الرئيسية أبعاداً تخدم الفكرة الأساسية للقصة ، وحين تحقق ذلك انتهى دورهم واختفوا . أما الجاحظ نفسه وهو مبدع العمل وراوي القصص فقد كان حريصاً على الابتعاد عن مسرح القصة ، مختفياً في الشخصيات التي يصورها وينطقها ، ولا نجد له صورة مفردة في الكتاب إلا في قصص شارك شخصياتها أدوار البطولة فيها ، وحتى في مثل هذه المواقف كان يدرك أنه أداة لإظهار الشخصية الرئيسية وبالتالي كان يفعل بنفسه ما يفعل بالشخصيات الثانوية الأخرى . أما في القصص التي يتخذ فيها دور الراوي ، فكان يترك شخصياته تتحرك وتتصرف وتتصارع وتتحادث بحرية دون أن يتدخل في تحريكها أو يملي عليها حوارها ، أو يحصي عليها سكناتها ، بل كانت الشخصية تتحرك بشكل منطقي ضمن إطار الموقف العام .

غير أن الجاحظ من خلال عرضه للنماذج المختلفة من البخلاء يصل إلى حقيقة إنسانية تنفرد بها شخصية البخيل الانسان مهما اختلفت بيئته وثقافته ومنزلته الاجتماعية ، وهي أن البخيل منغلق على نفسه ينتابه الخوف والقلق ، الخوف من الناس وسوء الظن بهم ، والخوف من الفقر وضياع أمواله ، والخوف من المستقبل وما يخبئه له ، والخوف من الموت جوعاً . فالخراساني يصل به الخوف بالآخرين أن يسيء الظن بأقرب الناس له ، حين رد على زميله ورفيق سفره الذي ألح عليه أن يأكلا في قصعة واحدة أثناء السفر ـ ففي الاجتماع بركة ـ قال له : (ياعبدالله معك رغيف ومعي رغيف ولولا أنك تريد الشر ما كان حرصك على مؤاكلتي . تريد الحديث والمؤانسة ؟ اجعل الطبق واحداً ويكون رغيف كل منا قدّام صاحبه)[٨٠] . والداريرشي الذي مر ذكره يخاف أن يعطي الشحاذين حسنة لئلا تنتهي أمواله ـ وهو الثري ـ فيعود شحاذاً مثلهم[٨١] . والحزامي لا يتبخر بقميص جديد مخافة أن يسوّد دخان العود بياض قميصه ، (وإن اتسخ ذاك بالبخور ، لم يرض بالتبخر واستلشاء ما في العود من القتار حتى يدعو بدهن فيمسح به صدره وبطنه وداخل إزاره . ثم يتبخر ليكون أعلق للبخور)[٨٢] . وأحمد بن خلف الذي يتغدى ويتعشى في بيوت أصحابه ولم يدعهم يوماً إلى داره فلما لاموه دعاهم مرة ، وبعد أن أنهوا طعامهم سألهم : (أنا الساعة أيسر وأغنى أو قبل أن تأكلوا طعامي ؟ قالوا : ما نشك أنك حين كنت والطعام ملكك ، أغنى وأيسر . قال : فأنا الساعة أقرب إلى الفقر ، أم تلك الساعة ؟ قالوا : بل أنت الساعة أقرب إلى الفقر . قال : فمن يلومني على دعوة قوم قربوني من الفقر وباعدوني من

---

(٧٩) محاضرات الموسم الثقافي ، ص٢٤٣ .
(٨٠) البخلاء ، ص١٩ .
(٨١) المصدر السابق ، ص١٣٣ .
(٨٢) المصدر السابق ، ص٦٠ .

الغنى ، وكلما دعوتهم أكثر ، كنت من الفقر أقرب ومن الغنى أبعد ؟)(٨٣) . والأمثلة على خوف البخيل وقلقه النفسي كثيرة في الكتاب ، ولعل أقرب موقف للخوف ، خوف سليمان الكثري من الضحك ، فلما عوتب في قلة الضحك وشدة القطوب قال : (إن الذي يمنعني من الضحك أن الإنسان أقرب ما يكون من البذل إذا ضحك وطابت نفسه)(٨٤) . هذه الحقيقة الانسانية في تحليل شخصية البخيل قد وصل إليها معظم الذين كتبوا في تصوير البخلاء وتحليل نفسياتهم من الكتّاب العرب والغربيين . فبخيل موليير على سبيل المثال يخاف على أمواله حتى من أولاده ، متصوراً انهم سيخونونه ويصبحون أعداء له .

وأخيراً ما موقف الجاحظ الانساني من بخلائه ؟ إنه رغم رفضه لمنطقهم وسلوكهم ، وتصويره لسلبياتهم وشدة بخلهم ، إلا أنه لم يبغضهم ، ولم يعطنا ـ كقراء إحساساً ببغضهم والحقد عليهم ، بل على العكس كان الجاحظ حانياً عليهم ، متعاطفاً معهم ، يضحك لهم ويناقشهم ويستمع إلى حججهم ، ويتركهم يعبرون عن ذواتهم وموقفهم من الحياة بحرية كاملة ، وكان يجمع لهم صفات الخير التي يعرفها فيهم لتبرز لنا النفس الإنسانية بجانبيها المضيء والمظلم . لقد كانت شخصيات ظريفة ، استطاع الجاحظ أن « يحببها إلينا لأنه هو نفسه أحبها »(٨٥) . بل إنه كثيراً ما كان يمدح بخيله صراحة رغم ما يستهجنه من حرصه وتقتيره ، كقوله : (كان أبو الهذيل أسلم الناس صدراً ، وأوسعهم خلقاً ، وأسهلهم سهولة)(٨٦) . ويقول عن أبي سعيد المدائني : (كان أبو سعيد هذا ، مع بخله ، أشد الناس نفساً وأحماهم أنفاً)(٨٧) . إن موقف الجاحظ من البخلاء جزء من موقفه من الحياة التي أحبها ، ومن الناس الذين انشغل بقضاياهم في أدبه .

٣ ـ اللغة والحوار :

اهتم الجاحظ بالحوار اهتماماً كبيراً ، واتخذه أداة للكشف عن نفوس شخصياته وتوجهاتهم وتحليل دوافعهم العميقة ، وتصوير أخلاقهم ومشاعرهم وإحساسهم ، وطريقة تفكيرهم . وتأتي بعض القصص حواراً كلها وفيه تكمن قوة النادرة كما في قصة الأصمعي مع جلسائه(٨٨) .

ويلعب الحوار دوراً كبيراً في تطوير الأحداث ورسم المواقف واتجاهاتها في بعض القصص . يقول الجاحظ في إحدى قصصه (كان أبو الهذيل أهدى إلى مويس دجاجة . وكانت دجاجته التي أهداها دون ما كان يتخذ لمويس ، ولكنه بكرمه وحسن خلقه أظهر التعجب من سمنها وطيب لحمها)(٨٩) . هذه الحادثة استتبعت موقفاً نفسياً خاصاً من مويس فهو يبدي التعجب من سمن الدجاجة واكتناز لحمها لكنه يخفي في نفسه أنها لم تكن شيئاً ، ثم يأتي الحوار كله ليلعب بهذا الوتر النفسي حتى المشهد الأخير . بل إن الجاحظ أحياناً يتقمص انفعال بطله إذا سكر وتلعثم في حواره أو ادّعى الجنون

(٨٣) المصدر السابق ، ص ٤٢ .
(٨٤) المصدر السابق ، ص ١٢٣ .
(٨٥) محاضرات الموسم الثقافي ، ص ٢٤٦ .
(٨٦) البخلاء ، ص ١٢٥ .
(٨٧) المصدر السابق ، ص ١٤١
(٨٨) المصدر السابق ، ص ٢٠٢
(٨٩) المصدر السابق ، ص ١٢٥

فاضطرب في حديثه ، فهو يحكي حالة السكران أو المجنون كما في قصة أبي مازن وجبل العمر الآنفة الذكر .

والحوار عند الجاحظ شديد الصلة بالحياة والمجتمع ، يراعي فيه ثقافة الشخصية ومنزلتها الاجتماعية ، لذا اختلف مستوى الحوار باختلاف مستوى الشخصية . ولأن الجاحظ كان واقعياً في اختيار نماذجه من الحياة فقد أعطى لكل شخصية حوارها ولغتها كما هو في الواقع ، لذا يترك اللفظ العامي أو الكلام غير المعرب كما هو اعتقاداً منه بأن الإعراب قد لا يتسق مع الموقف أو الشخصية ، أو انه لا يستقيم مع محاولة تصوير الواقع بحذافيره ، ويرى أن التقعر والتعقيد اللغوي قد يبخس هذا الباب ويخرجه عن حده ، ويدفع بالقراء إلى النفور . أما حينما تكون الشخصية من اللغويين والمتكلمين والمتفلسفين يكون حديثه بكلام معرب ، وهو يقرر ذلك في الكتاب ، فيقول : « وإن وجدتم في هذا الكتاب لحناً أو كلاماً غير معرب ، ولفظاً معدولاً عن جهته فاعلموا إنا إنما تركنا ذلك لأن الإعراب يبغض هذا الباب ويخرجه عن حدّه . إلا أن أحكي كلاماً من كلام متعاقلي البخلاء وأشحاء العلماء كسهل بن هارون ، وأشباهه »[٩٠] . فالأصمعي ـ مثلاً ـ صوّر الجاحظ لنا حواره تصويراً حيّاً تكاد نشمّ منه رائحة البادية . بينما يستخدم حتى الألفاظ الفارسية في حوار الشيخ المروزي مع زميله العراقي ويترجمه إلى العربية[٩١] .

ويمتاز الجاحظ في حواره بالجدل ، والجدل سمة رئيسية في نثره ، فهو يحاكم عقله دائماً ، وما ذاك إلا أثر من آثار فرقه المعتزلة التي يقف الجاحظ علماً من أعلامها . ان بيئة المعتزلة كان لها أثر كبير في صقل مواهب الجاحظ الفنية في الحوار لما عرف عنهم من قوة المجادلة ، لهذا نجد معظم البخلاء أصحاب منطق وجدل ، يدافعون عن ملهبهم في البخل كما يدافع المتكلمون عن عقيدتهم ، ويجادلون من يعيب عليهم تقتيرهم ، كما يجادل المعتزلة أصحاب الفرق الأخرى . ويتضح الجدل والمنطق من السطور الأولى لمقدمة الكتاب حين يذكر الجاحظ منطق البخلاء . . (ولِمَ سمّوا البخل إصلاحاً ، والشح اقتصاداً ولِمَ حاموا على المنع ونسبوه إلى الحزم ، ولِمَ نصبوا للمواساة وقرنوها بالتضييع . . . ولِمَ احتجوا ـ مع شدة عقولهم ـ لما أجمعت الأمة على تقبيحه)[٩٢] .

ففي رسالة الكندي إلى المستأجر بيته يطالبه فيه بزيادة الإيجار لزيادة عدد الساكنين في الدار ، نجد الفكرة الفلسفية الدقيقة ، والحوار العميق وتوليد المعاني ، وترتيب الأفكار ، واختيار الكلمات بدقة ، والأسلوب المقنع ، والإيمان القوي بنظرية الجدل ودفاع قوي عنها ، بل استطاع الكندي أن يجعل الساكن متهماً ، جانياً ، حقوداً ، لصاً ، محتالاً ، يتوسل بشتى الطرق والوسائل غير الحميدة لاستغلال الدار[٩٣] . هذا المثال من بين أمثلة عديدة تؤكد قدرة الجاحظ على التوليد والتخريج وتقديم الأسباب والعلل واستخلاص النتائج ، بل إنه يدل بوضوح على أن الجاحظ عايش البخلاء طويلاً وعرف الدوافع إلى بخلهم وأدرك الأبعاد النفسية لذلك . على أن المسألة لا تقف عند حد ثقافة الجاحظ ، ومعرفته باللغة والمنطق ، والفلسفة والجدل .

---

(٩٠) المصدر السابق ، ص ٥ .
(٩١) المصدر السابق ، ص ٢٢ .
(٩٢) المصدر السابق ، ص ١ ـ ٢ .
(٩٣) انظر قصة الكندي في البخلاء ص ٨١ ـ ٩٣ .

إنها أبعد من ذلك . خبرة معمّقة ببواطن النفس البشرية ، وبما يحتمل في داخلها من صراعات . وبأن السلوك الذي يسلكه الانسان ليس إلا بلورة لمحصلة مجموعة من التجارب والخبرات وخاتمة لمطاف طويل ارتضاه لنفسه »(٩٤). وإذا كان الجاحظ قد استطاع أن يعرض حجج البخلاء ومنطقهم بالجدّ مرة ، وبالسخرية المبطنة مرة أخرى وبالسخرية الصريحة مرة ثالثة ، وبلغة طيّعة ، وعبارات رشيقة مشرقة في معظم قصصه ، إلا أن بيئته الفكرية طبعته من ناحية أخرى بطابعها حتى ليصعب عليه أحياناً التخلص من تأثيرها في تفكيره وتعبيره ، فانقلب الحوار في بعض قصصه إلى مناظرة كلامية مما قد يسيء إلى صفة الكاتب الفنية ، مثل قصة الحزامي في تفضيل اسم (عبدالله البخيل)(٩٥).

أما لغة الجاحظ في البخلاء فهي لا تنفصل عن لغته في كتاباته الأخرى والتي تتميز بالجزالة والعذوبة في التعبير ، ودقة اختيار الألفاظ ، والابتعاد عن التكلف والتعقيد ، والتصنع في السجع والتزويق اللفظي ، إضافة إلى حسن انتقاء العبارات وجمالها ، والتوازن الدقيق بين العبارات مما يمنحه تعادلاً صوتياً ، ويحقق ضروباً من الإيقاع . ويرى الدكتور طه الحاجري أن ذخيرة الجاحظ اللغوية الضخمة أدت إلى الإسهاب وترجيع المعنى ، وقد لا يروق هذا لبعض الناس ، غير أنه يرجعها إلى « طبيعة الجاحظ الفنية المعنيّة بالجمال ومظاهره المختلفة . والجمال اللفظي - إن صح أن يكون هناك جمال لفظي بحت - من أقوى عناصر الأدب ، وهذه المزاوجة اللفظية ليست إلا مظهراً من مظاهر هذا الجمال اللفظي »(٩٦). والجاحظ نفسه يؤكد على الاهتمام بانتقاء الكلمة والابتعاد عن المبتذل والوحشي من الألفاظ في نفس الوقت ، وهو وإن لم يتحرج عن إيراد الألفاظ العامية على ألسنة العوام من البخلاء ، والألفاظ الغريبة على ألسنة المتعاقلين من البخلاء كما يسمّيهم ، كجزء من موضوعيته في نقل حديث الآخرين ، إلا أنه يقول في البيان والتبيين : (وكما لا ينبغي أن يكون اللفظ عامياً وساقطاً سوقياً ، فكذلك لا ينبغي أن يكون غريباً وحشياً إلا أن يكون المتكلم بدوياً أعرابياً ، فإن الوحشي من الكلام يفهمه الوحشي من الناس ، كما يفهم السوقي رطانة السوقي)(٩٧).

٤ - السخرية :

عنصر بارز من عناصر كتابات الجاحظ ومن أكثرها شيوعاً ، فقد كان مطبوعاً على الظرف والفكاهة ، ميّالاً إلى التفاؤل ، يبدو عليه السرور وحب الدعابة وخفة الروح ، وكان لطيف العشر ، حلو الحديث ، مرح النفس ، متهلل الخاطر ، سريع البديهة ، سريع النكتة ، ويمتاز كتاب البخلاء بشكل خاص بالسخرية المبثوثة في كل قصة من قصصه ، وكل صورة من صوره .

والجاحظ في بخلائه يدعو دعوة صريحة إلى الضحك والمزاح والفكاهة ويدافع عنها ، فخصص جزءاً من المقدمة تحدث فيه عن المزاح وعرض لوجوه النظر المختلفة ، وقارن بينه وبين البكاء . وقد حدد فيه فلسفته الخاصة للضحك ، ومواضعه ومدى حاجة الإنسان إليه ، حتى ليصبح ضرورة من ضرورات حياته . يقول الجاحظ : (وللضحك موضع وله

(٩٤) سيد حامد النساج ، رحلة التراث العربي ، ص١١٣ .
(٩٥) البخلاء ، ص٦٩ .
(٩٦) البخلاء ، مقدمة طه الحاجري ، ص٣٧ .
(٩٧) الجاحظ ، البيان والتبيين ، ج١ ، ص١٤٤ .

مقدار ، وللمزح موضع وله مقدار ، متى جازهما أحد وقصّر عنهما أحد ، صار الفاضل خطلا والتقصير نقصا . فالناس لم يعيبوا المزح إلا بقدر ، ومتى أريد بالمزح النفع ، وبالضحك الشيء الذي له جعل الضحك صار المزح جدا والضحك وقارا)[٩٨]. ويعتمد في دفاعه عن الضحك على القرآن الكريم ، فيورد الآية الكريمة ﴿ وانه هو أضحك وأبكى . وانه هو أمات وأحيى ﴾ ويعقب عليها بأن الله وضع (الضحك بحذاء الحياة ووضع البكاء بحذاء الموت ، وأنه لا يضيف الله إلى نفسه القبيح)[٩٩]. ويستمر في دفاعه عن الضحك في أن العرب تسمي أولادها بالضحاك وبسّام وبطلق وطليق ، وأن الرسول صلى الله عليه وسلم وصحابته والسلف الصالح قد ضحكوا ومزحوا ، وأن العرب إذا مدحوا قالوا : هو ضحوك السن وبسام العشيات ، وهش إلى الضيف . بل إن الجاحظ يحدد الهدف في الكتاب في ثلاثة أشياء : (تبين حجة طريفة ، أو تعرف حيلة لطيفة ، أو استفادة نادرة عجيبة . وأنت في ضحك منه ان شئت ، وفي لهو إذا مللت الجد)[١٠٠]. إن دعوة الجاحظ في البخلاء إلى الضحك هو جزء من نظرته العامة إلى النادرة والدعابة التي استخدمها في كتاباته الجدية كما استخدمها في كتاباته الهزلية . فهو يرى أن العقل يتعب من الجد ويحتاج إلى الترويح ، وحرصاً منه على ربط القارىء بكتبه عمد إلى الانتقال من الجد إلى الهزل ومن الهزل إلى الجد مما أكسب كتاباته ميزة الاستطراد . يقول الجاحظ في كتاب الحيوان (قد عزمت - والله الموفق - ان أوشح هذا الكتاب وأفصل أبوابه بنوادر من ضروب الشعر وضروب الأحاديث ليخرج قارىء هذا الكتاب من باب إلى باب ومن شكل إلى شكل فإني رأيت الأسماع تمل الأصوات المطربة والأغاني الحسنة والأوتار الفصيحة إذا طال ذلك عليها ، وما ذلك إلا في طريق الراحة التي إذا طالت أورثت الغفلة)[١٠١]. وفي هذا ملمح نفسي ، فهو يخشى على القارىء الملل إذا ما استمر بحديثه في موضوع واحد ، لذا جاء حرصه على التنويع في موضوعاته . إن موضوع التنويع أو مزج الجد بالهزل منهج سار عليه الجاحظ في معظم مؤلفاته حتى ليعده المستشرق الفرنسي شارل بللا (ميزة جاحظية مهمة)[١٠٢]. وهو يؤكده في كتابه القيّم (البيان والتبيين) وفي رسالته الهزلية (التربيع والتدوير) . بل إن نزعة التنويع ترافقه حتى في كتاب البخلاء وهو أكثر مؤلفاته سخرية وإضحاكاً ، فتراه يبدأ الكتاب برسالة طويلة لسهل بن هارون في دفاعه عن نظريته في البخل ، وهو دفاع مليء بالجدية والاستشهادات من النصوص القديمة لكاتب مثقف جاد ، تأخذ بضع صفحات من الكتاب ، ينتقل بعدها إلى مجموعة من النوادر والطرف لبخلاء خراسان ، ويتبعها بقصص أهل البصرة من المسجديين ثم يأتي بقصة بطلها بخيل واحد هو (زبيدة بن حميد) وهكذا يظل ينتقل من قصة إلى مجموعة من النوادر إلى أحاديث متنوعة إلى تجربة أحد البخلاء في الكدية ، وغيرها من الموضوعات المتنوعة .

على أن السخرية في كتاب الجاحظ لها دلالة أخرى إضافة إلى الإضحاك والإمتاع ، إنها لون من ألوان النقد ، فالجاحظ ناقد بطبعه ، غير أن لين جانبه وحبه

(٩٨) البخلاء ، ص ٧ .
(٩٩) المصدر السابق ، ص ٦ .
(١٠٠) المصدر السابق ، ص ٥ .
(١٠١) الجاحظ ، كتاب الحيوان ج ٣ ، ص ٧ .
(١٠٢) شارل بللا ، الجاحظ ، ص ٣٨٤ .

للحياة والناس جعلاء يبتعد عن طريق الجد الصارم في النقد ، فكانت السخرية في يده أداة نقدية مؤثرة فعالة لكل المظاهر السلبية في المجتمع والجوانب المظلمة في النفس الانسانية ، والجاحظ نفسه يعي تأثير هذه الأداة وفعاليتها ، فهو لم يرفض نظرة البخلاء للحياة صراحة ولكن السخرية اللاذعة التي صور فيها منطقهم كانت مرآة عاكسة لعيوبهم وخطأ نظريتهم . غير أن هناك نقطة جديرة بالتنويه ، وهي أن سخرية الجاحظ ومزاحه ودعاباته ، وميله الفطري إلى الضحك ، ليست سخرية مبتذلة هدفها التهريج والضحك على الناس ، بمعنى آخر ليس هدفها الضحك للضحك لذاته ، بل هي سخرية أديب مفكر عقلي ، تمتاز بالموازنة بين الإمتاع والترويح عن النفس والفائدة في نفس الوقت ، إنها سخرية ذكية راقية تنمّي الأذواق وترهف الأحاسيس . ومن هنا كان لا يرضى عن المبالغة في السخرية وخروجها عن حد المعقول ، فرفض السخرية في قصة البخيل الذي يتأدم بجبنة عنده بالمسح عليها بالخبز ، فلما مات كان ابنه أكثر بخلاً منه ، فكان يشير إلى قطعة الجبن من بعيد دون أن يمسح . يقول الجاحظ : (ولا يعجبني هذا الحرف الأخير لأن الإفراط لا غاية له . وإنما نحكي ما كان في الناس ، وما يجوز أن يكون فيهم مثله)[١٠٣] . أما السخرية في كتاب البخلاء فقد حوى كل ما للضحك من وجوه ، ففيه مضحك الشكل ، ومضحك الحركة ، ومضحك الكلمة ، إضافة إلى كون البخل بحد ذاته مدعاة للسخرية ، فهو يدخل في باب مضحك الطباع . « ولو قيد لمنري برجسون أو لمريت سبنسر أو دوجا أو شابيرو ممن درسوا الفكاهة والضحك قراءة كتاب البخلاء ، لوجدنا كتاباتهم عن الضحك والمضحك تزخر باستشهادات منه »[١٠٤] . أما مضحك الشكل فنجده في شكل البخيل وملابسه ووجهه حين يأكل فتجحظ عينيه ويغيب وعيه كصورة علي الأسواري على الأكل ، ويبدو مضحك الشكل في وجه البخيل حين يحل ضيف على مائدته فهو ينظر إلى يدي ضيفه ، فتتحرك عيناه معهما بآلية في صعودهما وهبوطهما من وإلى الخوان . وليس أصناف الأكولين الذين صنفهم أبو فاتك كاللكّام والمصّاص وغيرهما إلا من طائفة مضحكي الأشكال ، وقميص ليلى الناعطية صورة أخرى لمضحك الشكل ، (فإنها مازالت ترقع قميصاً لها وتلبسه حتى صار القميص الرقاع ، وذهب القميص الأول)[١٠٥] .

أما مضحك الحركات فيظهر في الصور النابضة بالحياة والحركة التي يرسمها الجاحظ للبخيل في موقف من المواقف كصورة الشيخ الخراساني الذي لم يدع رفيقه للاكل وهما على ظهر السفينة فتعرض للضرب[١٠٦] . وصورة اسماعيل بن غزوان الذي سهر عنده المكي ، ولما غلبه النوم رمى له اسماعيل بمخدة لينام عليها . قال المكي : (فمنعني من النوم إنكاري للموضع ، ويبس فراشي ، وظن إني قد نمت ، فجاء قليلاً قليلاً حتى سل المخدة من تحت رأسي . فلما رأيته قد مضى بها ضحكت وقلت : قد كنت عن هذا غنيا ، قال : إنما جئت لاسوي رأسك ، قلت : إني لم أكلمك حتى وليّت بها ، قال كنت لهذا جئت ، فلما صارت المخدة في يدي نسيت ما جئت له)[١٠٧] .

(١٠٣) البخلاء ، ص ١٣٢ .
(١٠٤) فاروق سعد ، مع بخلاء الجاحظ ، ص ٩٧ .
(١٠٥) البخلاء ، ص ٣٧ .
(١٠٦) المصدر السابق ، ص ١٤٨ .
(١٠٧) المصدر السابق ، ص ١٣٠ .

أما مضحك الكلمات ، فيزخر به احتجاج البخلاء وأحاديثهم ومراسلاتهم ، التي يوردها الجاحظ بجدية مبطنة بسخرية مرة وبسخرية سافرة مرة أخرى مراعياً ظروف التكلم . وكثيراً ما يحملنا على الاعتقاد بمعقولية دفاعهم وتبريراتهم المضحكة وحججهم الساخرة . فالكاتب سهل بن هارون يستحسن ترقيع الثوب لأن (ترقيع الثوب يجمع مع الإصلاح التواضع ، وخلاف ذلك يجمع مع الإسراف التكبر)[١٠٨] . والثوري ينصح بأكل الباقلي بقشوره ، (فإن الباقلي يقول : من أكلني بقشوري فقد أكلني ، ومن أكلني بغير قشوري فأنا الذي آكله . فما حاجتكم إلى أن تصيروا طعاماً لطعامكم ، وأكلا لما جعل أكلا لكم ؟)[١٠٩] . ونموذج ثالث من العبارات المضحكة ترد على لسان أبي قطبة ـ أحد البخلاء السذج ، يقول (إياكم والفساء في ثيابكم التي تخرجون فيها ، وفي لحفكم التي تنامون فيها ، فإن الفساء يدرّ القمل . . إني والله ما أقول إلا بعلم)[١١٠] . وتبلغ السخرية قمتها حين تجتمع الوجوه الثلاثة للإضحاك : معاً ، كما في قصة (أبو مازن وجبل العمر) التي استشهدنا بها سابقاً ، حيث يتجلى فيها مضحك الشكل في رعب جبل العمر ، ومضحك الحركات في تصرفات أبي مازن ، ومضحك الكلمات في الحوار الدائر بينهما . وهذه الصورة نجدها في كل القصص التي تتضمن شخصيات تتصارع وأحداثاً تنمو فتتعقد ثم تنحل ، كقصة (زبيدة بن حميد) ، وقصة (العراقي والمروزي) السالف ذكرهما ، وقصة الشيخ الخراساني الذي كان يأكل وحده في بستان فلما مر به رجل وسلم عليه دعاه إلى الطعام ، فلما همّ الرجل انقض الخراساني ليمنعه من مشاركته طعامه[١١١] .

هـ ـ الواقعية :

يتسم الجاحظ في كتاباته عموماً بالواقعية التي تتضح في انتقاء موضوعاته ومعالجتها ، وفي تصوير البيئات والطبقات المختلفة ، وفي دقة ألفاظه واختيارها بحيث تلائم ما يصفه أو يصوره ، وفي الابتعاد عن التشبيهات والاستعارات إلا ما جاء عفو الخاطر ، وفي ملاحظاته الدقيقة ، وفي منهجيته الموضوعية ، وفي إيمانه بالتجربة العلمية والتطبيق العقلي مستعيناً بالعقل والحواس والتجربة كما يتضح في كتابه (الحيوان) وفي رفضه كثيرا من خرافات الناس ومعتقداتهم الخاطئة في العديد من رسائله . ولبيئته العلمية والثقافية بشكل عام ، وبيئته المعتزلة بشكل خاص ، أثرها على اتجاهه العقلي وموضوعيته .

وفي كتاب البخلاء تأخذ الواقعية شكلا واضحا من خلال ربط القصص بالواقع المعاش ، أو ما يسمى في النقد الحديث بالصدق الفني وهو أن « يجري التفاعل بين الأبطال والأحداث كما يجري في منطق الحياة الواقعية ، حتى يشعر القارىء أن الكاتب لا يقلده ولا يشطّ به ولا يؤخره عن محيط الحياة »[١١٢] . ويتضح هذا الربط في رسم الشخصيات وتصوير الأحداث ، وإدارة الحوار ودقة التفاصيل والوصف السردي ، وتحديد الزمان والمكان . فالشخصيات التي يختارها الجاحظ شخصيات معروفة في بيئته ذكر أسماء بعضها وأخفى بعضها الآخر إكراماً أو خوفاً كما يقول في المقدمة[١١٣] .

(١٠٨) المصدر السابق ، ص ١٢ .
(١٠٩) المصدر السابق ، ص ١٠٣ .
(١١٠) المصدر السابق ، ص ١١٤ .
(١١١) المصدر السابق ، ص ٢٥ .
(١١٢) محاضرات الموسم الثقافي ، ص ٢٢٢ .
(١١٣) البخلاء ، ص ٧ .

ومن الأسماء من سمع عنها وعرف أخبارها فنقلها عمن سمع منه ، ومنها من عايشها واتصل بها فكان يبدي رأيه فيها ، كقوله عن أحد البخلاء : (وأبو عبدالله هذا كان من أطيب الخلق ، وأملحهم بخلاً وأشهرهم رياء)[١١٤]. ومن هنا فقد صوّرها بواقعية متناهية لا تخرجها عن حدودها المعقولة ، فكانت الشخصية كما هي في تصرفها ، وسلوكها ، وعلاقاتها ، وحوارها وأحاديثها ، بل كان حريصاً أن تظل حكاياته وقصصه مرتبطة بالحياة فلا تخرج عما هو متعارف عليه بين الناس . لذا رفض بعض الحكايات التي رآها قد خرجت عن حدود المعقول . يقول الجاحظ بعد أن روى حكاية الابن البخيل الذي كان أكثر بخلاً من أبيه : (ولا يعجبني هذا الحرف الأخير ، لأن الإفراط لا غاية له . وإنما نحكي ما كان في الناس ، وما يجوز أن يكون فيهم مثله)[١١٥]. وتبدو موضوعية الجاحظ إزاء شخصياته في أنه صوّرهم بجوانبهم المختلفة ، في خيرهم وشرهم ، في جِدّهم وهزلهم ، في حبهم وبغضهم ، في ودّاعتهم وحمقهم ، في طيبتهم وسذاجتهم ، في خبثهم وتحايلهم . إنها شخصيات إنسانية نابضة بالحياة ، مرتبطة بالواقع بكل ما تحمله النفس الانسانية من إيجابيات وسلبيات . وارتباطاً بموضوع الواقعية في البخلاء يأتي تركيز الجاحظ على رسم الصور بكل دقائقها وتفاصيلها ، يصل في بعض القصص إلى حد التعداد التجهيزي ، لدرجة أننا نشعر « وكأننا أمام نص إخراج مسرحي أو سيناريو سينمائي »[١١٦]. مثل صورة الشيخ الخراساني ، (إذا كان في غداة كل جمعة حمل معه منديلاً فيه جردقتان ، وقطع لحم سكباج مبرد ، وقطع جبن ، وزيتونات ، وصرّة فيها ملح ، وأخرى فيها اشنان ، وأربع بيضات ليس منها بد ، ومعه خلال)[١١٧]. وأحياناً يركز الجاحظ على الحركة فيصفها بكل جزئياتها ، كصورة الاكول على الطعام وحركة يده وعينيه وفمه وتعابير وجهه . مثل صورة علي الأسواري على الطعام[١١٨]. ويدخل في هذا الباب تصوير العادات والتقاليد في عصره ، كتجهيز العروس في قصة مريم الصناع التي زوجت ابنتها (فحلّتها الذهب والفضة وكستها المروي والوشي والقزّ والخزّ وعلّقت المعصفر ، ودقت الطيب ، وعظّمت أمرها في عين الختن ، ورفعت قدرها عند الأحماء)[١١٩]. أو ما كان من بلال بن أبي بردة الذي خاف من الجذام فوصفوا له الاستنقاع بالسمن[١٢٠]، وغيرها من العادات والأعراف والتقاليد . إضافة إلى الإسهاب في وصف الآلات والأدوات المادية ، وتسميات الأطعمة والأشربة وأنواعها في عصره ، كما ورد في حديث أبي فاتك مثلاً[١٢١].

أما على صعيد حوار البخلاء وأحاديثهم ، فلكل شخصية ألفاظها وتعابيرها ومنطقها وصيغها المطابقة لما هي عليه في الحياة ، فالمتكلم يتحدث ويناقش بكلام

---

(١١٤) المصدر السابق ، ص ٢١ .
(١١٥) المصدر السابق ، ص ١٣٢ .
(١١٦) فاروق سعد ، مع بخلاء الجاحظ ، ص ٤٧ .
(١١٧) البخلاء ، ص ٢٤ .
(١١٨) المصدر السابق ، ص ٧٩ .
(١١٩) المصدر السابق ، ص ٣٠ .
(١٢٠) المصدر السابق ، ص ١٥٠ .
(١٢١) المصدر السابق ، ص ٩٧ .

المتكلمين ، والقاضي ترد على لسانه التعابير الفقهية ، والتاجر يستعمل الألفاظ المتداولة في السوق ، والكدي يستعمل الألفاظ التي يستعملها الكديون ، واللص يستعمل تعابير اللصوص . . . وهكذا مع بقية الشخصيات . فخالويه الكدي مثلا يتحدث عن تجربته في الكديه فيقول : (سل عني صعاليك الجبل ، وزواقيل الشام ، وزطّ الأجام ، وروس الأكراد ، ومردة الأعراب وفتّاك نهر بط ، ولصوص القفص . . . . كيف بطشي ساعة البطش ، وكيف حيلتي ساعة الحيلة ، وكيف أنا عند الجولة)[١٢٢] . وقد ذهب الجاحظ أكثر من ذلك حين أباح لنفسه رواية اللحن والخطأ في النادرة إذا ورد كذلك في كلام قائلها ، مراعياً وضع المتكلم ومناسبة الكلام ، وفي ذلك يقول في البخلاء : (وإن وجدتم في هذا الكتاب لحناً أو كلاماً غير معرب ، ولفظاً معدولاً عن جهته فاعلموا أنا إنما تركنا ذلك لأن الاعراب يبغض هذا الباب ويخرجه عن حده . إلا أن أحكي كلاماً من كلام متعاقلي البخلاء وأشحاء العلماء)[١٢٣] . والجاحظ يذهب هذا المذهب في كل مؤلفاته إمعاناً منه بالواقعية في نقل الأخبار وسرد الحكايات والنوادر ، وله في ذلك نظرة ، إذ يرى أن تدخّل الكاتب في تغيير الكلام المنقول يبعده عن الواقع من جهة ، ويفقد القارىء المتعة فيه من جهة أخرى . يقول في (البيان والتبيين) : (ومتى سمعت ـ حفظك الله ـ بنادرة من كلام الأعراب فإياك أن تحكيها إلا مع إعرابها ومخارج ألفاظها ، فإنك إن غيّرتها بأن تلحن في إعرابها وأخرجتها مخارج كلام المولدين والبلديين ، خرجت من تلك الحكاية وعليك فضل كثير . وكذلك إذا سمعت بنادرة من نوادر العوام ، وملحة من ملح الحشوة الطغام ، فإياك وأن تستعمل فيها الاعراب ، أو تتخير لها لفظاً حسناً أو تجعل لها من فيك مخرجاً سرياً ، فإن ذلك يفسد الامتاع بها ويخرجها من صورتها ومن الذي أريدت له ، ويذهب استطابتهم إياها واستملاحهم لها)[١٢٤] . وإضافة لذلك فهو لا يتحرج من نقل الكلام الأعجمي بلغته ويترجمه كما في قصة العراقي والمروزي الآنفة الذكر[١٢٥] .

وهكذا تطل الواقعية في كل صورة من صور كتاب البخلاء ، وكل شخصية من شخصياته ، ونادرة من نوادرهم ، وحديثاً من أحاديثهم ، وحواراً من حواراتهم ، حتى ليحس القارىء أنه يعرف تلك الشخصيات حق المعرفة ، فقد رآها وعاش معها وسمع حوارها ، بل واشترك معها في نوادرها . إنها نماذج حقيقية تعيش في كل زمان وفي كل مكان .

٦ ـ الإطار الزماني والمكاني :

إن تحديد الزمان والمكان عنصر من عناصر القصة ، وله دور في ربط القصة بالواقع من جهة ، كما أنه يساعد ـ من جهة أخرى ـ على فهم سلوك الشخصية وتصرفاتها ، ويساهم في تفسير الكثير من الأحداث . أما في كتاب البخلاء فينقسم هذا العنصر إلى قسمين : عام وخاص . فالإطار الزماني العام هو العصر الذي عاش فيه الجاحظ . أما الخاص فقد يحدد الجاحظ وقت وقوع الحادثة في بعض القصص ، كأن تدور الحادثة في الليل مثل (المراوزة الذين اشتركوا في شراء

(١٢٢) المصدر السابق ، ص ٤٩ ـ ٥٠ .
(١٢٣) المصدر السابق ، ص ٥٠ .
(١٢٤) الجاحظ ، البيان والتبيين ، ج ١ ، ص ١٤٥ ـ ١٤٦ .
(١٢٥) البخلاء ، ص ٣٢ .

مصباح)[١٢٦]. أو قد تقع الحادثة عند الظهر مثلا (الشيخ الخراساني الذي يتغدى في البستان بعد صلاة الجمعة)[١٢٧] أو قد تقع في الغروب مثل (مسادية بلال بن بردة وقت الافطار في رمضان)[١٢٨] . . . . وغيرها من الأوقات . أما الإطار المكاني العام فهو البعد الجغرافي المتمثل بمدينة (البصرة أو بغداد ، أو خراسان ، أو واسط ، أو مرو . . .) . أما الخاص فيشير إليه الجاحظ في بعض القصص مثل (اجتماع المسجديين في مسجد البصرة)[١٢٩]، أو حادثة (الشيخ الأهوازي وهو مسافر في جعفرية - مركب نهري)[١٣٠]، وحكاية (زقاق الديس في مجلس الوالي داود أبي داود)[١٣١]، أو اجتماع (الجاحظ والنظّام وعمر بن نهيوي في ظل حائط)[١٣٢]. وغيرها من الأماكن . غير أن الجاحظ لم يعوّل كثيراً على تحديد الإطار الزماني والمكاني الخاص ، لأن الذي كان يعنيه أكثر المواقف وتصرف الشخصيات تجاهها ، هادفاً من كل ذلك إلى توضيح طبيعة شخصية البخيل في مواقف متعددة . ومع ذلك فإن استخدام الجاحظ لإطار الزمان والمكان الخاص - على قلته - يدل على وعي الجاحظ بقيمة هذا العنصر ، فهو يستخدمه حين يشعر أنه يضيف شيئاً ما للقصة ، ففي قصة (جبل العمر وأبي مازن) التي مر ذكرها على سبيل المثال ، حيث يطرق (جبل) باب أبي مازن ، وكان الوقت في ساعة متأخرة من الليل ، والأزقة مظلمة ، والعسس يلقون الطرقات . فتحديد الزمان هنا له دوره في تفسير هلع (جبل العمر)[١٣٣].

وبعد فهذا هو كتاب البخلاء ، وتلك هي حكاياهم وقصصهم . كتاب من الكتب التراثية الخالدة الذي لا يزال يعيش بنماذجه الحية وصوره المشرقة ومواقفه الساخرة ، في قالب قصصي شيق ممتع ، ولازال يتمتع بالحياة رغم مرور أكثر من اثنى عشر قرناً على وضعه ، ولازال يمثل مادة غنية لكتاب القصة والمسرح والرسامي الكاريكاتير .

* * *

(١٢٦) المصدر السابق ، ص ١٨ .
(١٢٧) المصدر السابق ، ص ٢٥ .
(١٢٨) المصدر السابق ، ص ١٨٦ .
(١٢٩) المصدر السابق ، ص ٢٩ .
(١٣٠) المصدر السابق ، ص ٣٠
(١٣١) المصدر السابق ، ص ٦٢
(١٣٢) المصدر السابق ، ص ٣٨ .
(١٣٣) المصدر السابق ، ص ٣٩ .

المصادر والمراجع

(١) توفيق الحكيم ، فن الأدب ، مكتبة الآداب ، بدون تاريخ .

(٢) الجاحظ ، **البخلاء** تحقيق طه الحاجري ، الطبعة السادسة ، دار المعارف ، القاهرة .

(٣) ـــــ ، **البخلاء** ، تحقيق أحمد العوامري وعلي الجارم ، مطبعة دار الكتب المصرية ، القاهرة ١٩٣٩ .

(٤) ـــــ ، **البيان والتبيين** ، تحقيق عبدالسلام محمد هارون ، الطبعة الرابعة ، مكتبة الخانجي ، القاهرة .

(٥) ـــــ ، **الحيوان** ، تحقيق عبدالسلام محمد هارون ، الطبعة الثانية ، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي ، مصر

(٦) جميل جبر ، **الجاحظ ومجتمع عصره** ، الطبعة الكاثوليكية ، بيروت ١٩٥٨ .

(٧) حسن السندوبي ، أدب الجاحظ ، الطبعة الأولى ، المكتبة التجارية الكبرى ، القاهرة ١٩٣١ .

(٨) د. سيد حامد النساج ، رحلة التراث العربي ، الطبعة الأولى ، دار المعارف ، القاهرة ١٩٨٤ .

(٩) شارل بللا ، **الجاحظ** ، ترجمة د. إبراهيم الكيلاني ، الطبعة الأولى ، دار الفكر للطباعة والتوزيع والنشر ، دمشق ١٩٨٥ .

(١٠) شفيق جبري ، **الجاحظ** ـ معلم العقل والأدب ، ١٩٣٢ .

(١١) د. شوقي ضيف ، العصر العباسي الثاني ، الطبعة الرابعة ، دار المعارف ، القاهرة .

(١٢) طه الحاجري ، **الجاحظ** ـ حياته وآثاره ، الطبعة الثانية ، دار المعارف ، القاهرة .

(١٣) د. الطاهر أحمد مكي ، **القصة القصيرة** ـ دراسة ومختارات ، الطبعة الثانية ، دار المعارف ـ القاهرة ١٩٧٨ .

(١٤) علي شلش ، في عالم القصة ، الطبعة الأولى ، مطبوعات الشعب ، القاهرة ١٩٧٨

(١٥) فاروق سعد ، مع بخلاء الجاحظ ، الطبعة الرابعة ، دار الآفاق الجديدة ، بيروت ١٩٨٣ .

(١٦) محاضرات الموسم الثقافي (١٩٦٣ ـ ١٩٦٤) الجزء السابع ، مطبعة الوزارة ، دمشق ١٩٦٤ (فن القصة في كتاب البخلاء للجاحظ) ، د. عبدالكريم الأشتر ، ص ٢١٩ ـ ٢٥٢ .

(١٧) محمد غنيمي هلال ، النقد الأدبي الحديث ، دار الثقافة ، بيروت ١٩٧٣ .

(١٨) ابن النديم ، الفهرست ، دار المعرفة - بيروت . بدون تاريخ .

(١٩) د. وديعة طه النجم ، الجاحظ والحاضرة العباسية ، مطبعة الارشاد ، بغداد ١٩٦٥ .

(٢٠) ياقوت الحموي ، معجم الأدباء ، طبعة دار المأمون .

(٢١) يحيى حقي ، فجر القصة المصرية ، الهيئة المصرية العامة للكتاب . القاهرة ١٩٧٥ .

(٢٢) يوسف الشاروني ، القصة القصيرة - نظرياً وتطبيقياً ، كتاب الهلال - العدد ٣١٦ ، القاهرة - ١٩٧٧ .

(تمت بحمـــد الله)

الرواية الفرنسية الجديدة وتقنيات التجديد

مصباح احمد الصمد *

أطلقت تسمية «الرواية الجديدة» في فرنسا على موجة من روايات مختلفة، دفقت في منتصف الخمسينات من هذا القرن وأثارت، ولا تزال، عاصفة من الدراسات والمقالات والأبحاث بين مؤيد ومعارض وناقد. ولقد حاز أحد روادها، كلود سيمون، على جائزة نوبل للأدب عن عام ١٩٨٥ بينما لم تكد تمر سنة بين ١٩٥٤ و ١٩٧٠ إلا ونال عمل منها أو أكثر جائزة أدبية.

اهتم النقاد كثيرا بهذه الظاهرة منذ نشأتها وأخذوا يتسابقون في تحديد أطرها ووضع برامج ومخططات - وحتى تسميات - لها. لم يجد بعضهم فيها أكثر من «روايات بيضاء» خالية من المعنى، «روايات فراغ» يؤلفها كتاب قابعون في «صومعة منتصف الليل» منقطعون عن العالم وهمومه. [1] ورأى بعض معارضيها الآخرين انها «مدرسة النظرة» بمعنى ان رواياتها تصور ببرودة وجفاف بعض الأشياء والأماكن والتصرفات العاطفية، دون أي تدخل عاطفي أو فكري من قبل الكاتب. [2] وذهب آخرون الى تسميتها «أدب المضارع» تلك التسمية التي يجعلها جان بلوك ميشال عنوانا لأحد فصول كتابه «المضارع» والذي يخصصه لمهاجمة ذلك التيار الأدبي. [3] أما المضارع فهو، برأي الناقد، «زمن الفعل الذي لا يعبر إلا عن الوجود، ولكنه خال من أي معنى أو دلالة». [4]

تلك كانت آراء بعض المعارضين. أما مؤيدو «الرواية الجديدة» فيرون فيها «أدب الطليعة» و «مدرسة التغيير» وأحد أبرز تيارات تحديث الرواية بعد ركود طغى عليها منذ أواخر القرن التاسع عشر وبعد

* استاذ مساعد في كلية الآداب والعلوم الانسانية. الجامعة اللبنانية - طرابلس

١ - Ludovic Janvier, Une parole exigeante, p. 23

٢ - Pierre de Boisdeffre, La Cafetière est sur la table, p. 15-18

٣ - Jean-Bloch Michel, Le Présent de l'indicatif.

٤ - نفس المصدر، ص ٥٤.

اجتذاب وسائل الاعلام المرئية والمسموعة لنسبة كبيرة من القراء . لقد هلل لها واستبشر بها كثير من النقاد والأدباء من أمثال جان بول سارتر [٥] ورولان بارت [٦] وجان روسيه [٧] وغيرهم في فرنسا ، أو آخرون خارجها ، منهم مورتون بول ليفيت [٨] وجون ستوروك [٩] في اميركا وكلاوس نيتزر [١٠] وكورت ويلهلم [١١] في ألمانيا ، وكثيرون غيرهم في بلدان مختلفة .

ولكن ما هي «الرواية الجديدة» وقيم تكمن حداثتها ؟

١ ـ محاولة تعريف

نقول «محاولة» لأن كتاب هذا التيار لا يشكلون مدرسة أدبية متماسكة وموحدة النظرية والمنهجية والقوانين والأهداف بالرغم من المعرفة الوثيقة والصداقة التي تجمع بين أغلب القائمين عليه . فلقد ابتدأت رواياتها بالظهور عشية انتهاء الحرب العالمية الثانية مع الغشاش (Le' Tricheur) لكلود سيمون . و «التزلزل» للويس رينيه ديلافور سنة ١٩٤٦ ، ثم توالت غزيرة بين ١٩٥٢ و ١٩٦٠ لتتشعب اتجاهاتها بعد ذلك ، حيث أخذ البعض يكتبون مع استمرارهم في ميدان الرواية ، أعمالا مسرحية أو شعرية ، كما فعل كلود سيمون وروبير بينجيه ، وكلود اوليه وهوبير اكوان ، وأضاف آلان روب غرييه الإخراج السينمائي الى نشاطه الأدبي ، بينما كان جان ريكاردو يؤرخ لهذه الحركة ويكتب في النقد ، في حين اختط ميشال بوتور طريقا آخر متعدد الأوجه وغزير الانتاج .

من جهة اخرى ، فلقد نشأ تيار جديد حول جان ريكاردو ومجلة «تل كل» Telquel دعا نفسه تميزا «الرواية الجديدة الحديثة» (Neo— nouveau roman)

أمام كل هذا التنوع والتمايز يكون من الصعب ، إذا لم نقل من شبه المستحيل ، إعطاء تعريف محدد لهذا التيار الأدبي ، بل أكثر من ذلك ، فإن هؤلاء الكتاب يرفضون جميعا الاعتراف بوجود مدرسة مؤطرة وممنهجة . ولكن ذلك لا يمنع من وجود قواسم مشتركة ومنطلقات متقاربة . يقول ميشال بوتور :

«من وجهة نظر تاريخية ، اصبح لتعبير «الرواية الحديثة» معنى واضح نوعا ما : فهو يدل على مجموعة روائيين اصبحوا فجأة معروفين أكثر حوالي العام ١٩٥٦ . هؤلاء الكتاب ، المختلفون جداً ، كانت بينهم بالتأكيد نقاط مشتركة ، وليس من قبيل الصدفة أبدا أن تكون اعمالهم قد ظهرت من دار نشر واحدة . ولكن هذا التقارب لم يسمح أبدا بتشكيل مذهب أدبي موحد» . [١٢]

تلك «النقاط المشتركة» التي يتكلم عنها بوتور وغيره من كتاب الرواية الحديثة ، يحددها آلان روب ـ غرييه في إحدى مقالاته [١٣] ، ونلخصها كما يلي :

---

(٥) cf. Madelaine Chapsal, Les Ecrivains en personne, Ed. julliard, 1960

(٦) Roland Barthes, Essais critiques. Ed. Seuil, 1964

(٧) Jean Rousset, "Trois romans de la mémoire" cachiers internationaux du symbolisme, no 9-10, 1962

(٨) Morton Paul Levitt, From a new point of view, Ann Arbor University press, 1966

(٩) John Sturrock, The french New Novel, Oxford University press, 1968

(١٠) Klaus Netzer, Der Leser des "Nouveau Roman", Frankfurt am Main, Athenaum, 1970

(١١) Kurt Wilhelm, Der "Nouveau Roman", Berlin, E. Schmitt Verlag, 1969

(١٢) M. Butor, Réponses à Tel Quel, n° II, 1962

(١٣) A. Robbe-Grillet, "Nouveau Roman, Homme nouveau", La Revue de Paris, Sept. 1961.

أ ـ الرواية الحديثة ليست نظرية ولكنها بحث وتنقيب ، فلم يكتب أحد من إعلامها أي مؤلف نظري الا بعد أن ظهر له عدد من الروايات كشفت كل منها عن نظرة مختلفة الى طريقة رواية الاحداث ونوعيتها والشخصيات والأماكن والأزمنة . جاءت النظرية إذن بعد التجربة ، وعندما ظهرت لم تكن موحدة القوانين .

ب ـ تابعت الرواية الحديثة التطور المستمر للنوع الروائي ، لم تدع اذن لمحو الماضي أو التنكر لما قام به رواد كثيرون في عصور مختلفة ، ولكنها أرادت أن تشكل قفزة نوعية في هذا النوع الأدبي تكون حلقة في سلسلة التغيير المتواصل . ونذكر هنا أن جميع كتابها أبدوا إعجابهم وتأثرهم بكبار الروائيين من مختلف الجنسيات والمدارس من فيكتور هوغو الى فلوبير وبلزاك ومرسيل بروست وأندريه جيد وفرانز كافكا ووليم فولكنر وجيمس جويس وغيرهم ، كما عبروا جميعا عن اعجابهم الشديد بألف ليلة وليلة .

ج ـ لا تهتم الرواية الحديثة سوى بالإنسان ووضعه في العالم بالرغم من تسمية البعض لها «مدرسة الأشياء» أو «مدرسة النظر» . «الإنسان موجود في كل صفحة وفي كل سطر وكل كلمة وحتى لو وجد فيها كثير من الأشياء المصورة بدقة ، فهناك أولا وقبل كل شيء النظرة التي تراها والفكر الذي يستعيدها والانفعال الذي يعيد تشكيلها» . (١٤)

د ـ تنشد الرواية الجديدة ذاتية مطلقة : صحيح أن الكاتب لم يعد يدعي أنه «كلي المعرفة» ، بمعنى أنه يعلم كل شيء عن شخصيات القصة وعما يدور حولهم وفي ذاتهم ، وصحيح أن البطل كاد يفقد هويته وحتى اسمه ـ الذي فقده بالفعل في قصص كثيرة ـ ولكن الإنسان ما زال هنا ، بحواسه وخياله وفكره ، يتحرك في زمان ومكان محدودين ويروي تجربة محدودة وغامضة في أكثر الأحيان ، ناقلا لنا نظرته وتصرفاته وانطباعاته .

هـ ـ لا تقدم الرواية الجديدة معاني وتفسيرات جاهزة : يرى هؤلاء الكتاب أن نظرتنا للامور وفهمنا لها ما هما الا جزئيان أو مبتوران ، إذ أن «معاني العالم من حولنا هي جزئية ، مؤقتة وحتى متناقضة ، وهي دائما عرضة للمناقشة والخلاف . فكيف يستطيع العمل الفني أن يدعي الآن تقديم تفسيرات مسبقة ، مهما كان نوعها ؟» [illegible]

و ـ الأدب هو الالتزام الوحيد الممكن للكاتب : القصة تبدأ عند كتابتها . والرواية تتكلم عن أشخاص ومواضيع ، ولكنها تعرض أيضا مراحل كتابتها . فهي مخاض وولادة مع كل آمالها وآلامها ، ومع كل ما يرافق ذلك من تحضير وتجهيز وما يعترضه من مشقات وعوائق .

ز ـ الرواية ليست «قصة» فقط ، بل هي أيضا خطاب أدبي : ليس المهم فقط ما يروى ، بل كيف يقال ، بأية لغة وبأي اسلوب . الكلمة هي ما ترويه شهرزاد ، ولكنها هي شهرزاد ايضا ، هي اللغة الفاعلة ، تسرد أحداثا وتنقل خطابا . وغاية هذا الخطاب أن ينفعل ويفعل ، أن ينطلق من ذات تجد لديها ما تقوله لا ليدخل عقل وقلب قارئه فقط ، بل ليثير لديه ما يقوله بدوره . هكذا تصبح القصة نوعا من التخاطب ، والفراغات المتروكة فيها عمدا هي دعوى مفتوحة للقارىء ، أيا كان مستواه وثقافته ، ليدلي بدلوه ويملأها بطريقته الخاصة .

(١٤) نفس المصدر .

(١٥) نفس المصدر .

٢ ـ بين الرواية الجديدة والرواية التقليدية :

قد لا تظهر من هذا العرض المقتضب أبعاد التغيير الذي أحدثه هذا التيار الأدبي في نظرة الكاتب الى الرواية وموضوعها وشخصياتها وفي العلاقة بينه وبين القارىء . ولتبيان ذلك ، علينا أن نلقي أولا نظرة سريعة على الرواية التقليدية وكاتبها .

من المتعارف عليه أن الرواية هي «عمل خيالي نثري ، يعرض لنا أشخاصا نفترضهم حقيقيين ، يجعلهم يعيشون في محيط معين ويعرفنا على نفسياتهم ومغامراتهم ومصيرهم» (٣٦) .

يتضح لنا من هذا التعريف الموسوعي للرواية ، والذي يلتقي حوله أغلب النقاد الأدبيين قبل ظهور «الرواية الجديدة» ، أن على الكاتب أن يعرف كل شيء عن الشخصيات التي يصورها لنا ، أن يلم بكل ما يدور حولها ، وان يخصها بطباع وسمات مميزة ، وأن يلاحقها في اغلب مراحل وجودها ليتوصل الى تحديد مصيرها . ذلك ما يفترض بالتالي أن القارىء سوف ينسجم مع ما يعرض أمامه ويعرف ما يحدث وأين وكيف ، وسوف يسترسل مع مغامرات الابطال . وهو يتأثر بها ويعجب فيقلد أو ينفر فيتعظ .

إن كل كتاب «الرواية الجديدة» يتفقون على معارضة هذه النظرة السائدة وينظرون بشكل مختلف الى كاتب القصة وقارئها وأبطالها وموضوعاتها ، إذ أن الرواية ، بالنسبة لهم ، هي «التعبير عن مجتمع يتغير ، ويجب أن تصبح عما قريب تعبيرا عن مجتمع يدرك أنه يتغير» (٣٧)

أ ـ الكاتب

يتساءل آلان روب غرييه عن الدور الشائع للروائي التقليدي فيقول : «من هو هذا الروائي الكلي المعرفة والشمولي الوجود ، الذي يتواجد في كل مكان وفي نفس الوقت ، والذي يرى مظاهر الأشياء وخلفياتها ، والذي يتتبع في الوقت ذاته تعابير الوجه وكوامن الفكر ، والذي يعرف حاضر وماضي ومستقبل كل مغامرة ؟ (٣٨)

وينتقل ، بعد أن ينكر على الكاتب هذه القدرة الخارقة على معرفة الاشخاص والأشياء ، الى تحديد رؤيته للكاتب أو الروائي ، قائلا : «في كتبنا ، هنالك على العكس ، «رجل» يرى ويشعر ويتصور ، رجل محدد المكان والزمان ، توجهه عواطفه ، انسان مثلي ومثلك . والقصة لا تقدم أكثر من تجربته الشخصية ، المحدودة وغير المحققة .

من كاتب خارق إذن ، الى كاتب عادي . وسواء أتكلم الروائي مباشرة أم بواسطة راوٍ ، فالمطلوب منه أن يتواضع من الناحية المعرفية . وهذا التواضع يعني الا يضع جانبا دور العارف بكل شيء أو الموجه للقصة وشخصياتها ، وان يتحول الى ناقل تجربة أو حدث يقدم للقارىء بطريقة شبه سينمائية ، أي بتصوير الحدث نفسه من زوايا مختلفة .

ولكن ذلك لا يعني ان كاتب «الرواية الجديدة» قليل المعرفة أو هزيل الثقافة . بل على العكس ، فجميعهم يمتلكون ثقافة واسعة ويتمتعون باطلاع عميق على نتاج حضارات وشعوب مختلفة . ويجمع

(٣٦) LeRobert, **Dictionnaire de la langue française**, article: "roman."

(٣٧) Michel Butor, **Répertoire II**, p. 80.

(٣٨) Alain Robbe-Grillet, op. cit.

النقاد ان ميشال بوتور، مثلا، هو من أغنى الكتاب الفرنسيين ثقافة، إن لم يكن أغناهم على الاطلاق»(١٩). كما أن أغلب هؤلاء الكتاب هم أساتذة جامعات وباحثون ومحاضرون مشهورون. وذلك أمر بديهي، فدعوتهم الى تغيير الرواية وتثويرها تقتضي معرفة معمقة بها وبتاريخها وتطورها وتأثيرها أو تأثرها ببقية الانواع الأدبية وبمجمل الفنون وبتطور المجتمعات. ان غالبية رواياتها تطرح مواضيع حوار الثقافات وتلاقي الحضارات، وذلك مالا يستطيع القيام به سوى اشخاص واسعي الأفق والمعرفة.

اما دور هذا الكاتب، فتحدده ناتالي ساروت بأنه يكمن في «تجريد ما يشاهده من كل الأفكار المسبقة والصور الجاهزة التي تغلفه: من كل ذلك الواقع الظاهري الذي يمكن لكل الناس ان يروه دون جهد وبأن يتوصل أحيانا الى شيء مجهول يبدو له أنه أول من يكتشفه، وهو يدرك حالا، عندما يحاول توضيح هذا الجزء من الواقع الذي اكتشفه هو، أن كل الطرق التي استخدمها سابقوه، والتي أوجدوها لغاياتهم الخاصة، لم تعد صالحة بالنسبة له، فيلقي بها جانبا دونما تردد ويجهد في ايجاد بدائل لها، تتناسب والغاية التي ينشدها. وليس من المهم كثيرا إذا رأى أنها تخيب آمال القراء او تزعجهم»(٢٠).

ب ـ القارىء

ان تغير دور الكاتب وموقفه من الرواية ومن فعل الكتابة ذاته يقتضي تبدلا في نظرته الى القارىء وتعامله معه. فهو لم يعد يقر باسترسال القارىء مع الرواية، كما درجت العادة، بل يطلب منه ان يكون مستكشفا للنص والأحداث.

«إن سر سعادة الروائيين التقليديين وقرائهم، كما تقول ناتالي ساروت(٢١)، أنهم ركزوا مراصدهم في نفس المكان الذي يقف فيه القارىء». ثم تتابع: «بفضل تلك الوضعية المريحة يوحون لقرائهم بالثقة، إذ يعطونهم انطباعا بأنهم في منازلهم، بين أشياء مألوفة. وهكذا يتولد شعور بالتعاطف والتعاون والعرفان بين القراء وذلك الراوي الذي يشبههم والذي يعرف ما يشعرون به. وبما أنه أكثر وعيا وانتباها وخبرة منهم، فانه يكشف لهم أكثر مما يعرفون عن أنفسهم وعن الأمور والمشاكل المحيطة بهم، ثم يقودهم، دون أن يتعبهم كثيرا أو يثبط من عزائمهم، ودون أن يبطىء مسيرتهم أو يوقفها، نحو ما يتوقون إليه عند بدئهم بقراءة الرواية: عونا في وحدتهم، وصفا لأوضاعهم، كشفا عن خفايا حياة الآخرين نصائح مليئة بالحكمة، حلولا لمشاكل وعلاقات يشكون منها، إقناعا لتجاربهم او انطباعا بأنهم يعيشون حياة مختلفة.»(٢٢)

هذا الدور الفوقي للكاتب يجعل من القارىء برأي الكاتبة وزملائها الآخرين، مجرد متلق لأفكار ومناهج تملى عليه وتستحوذ على تفكيره وعواطفه فتجعله خاملا كسولا «يسترسل» مع رواية تدغدغ مشاعره ويكون أشبه بطفل يمسك بيد والده ليقوده في نزهة جميلة.

اما القارىء الذي ينشده «الروائيون الجدد» فيجب أن يكون مستعدا لمشاركة الكاتب مغامرة الرواية والاستكشاف والمناقشة، عليه أن يدرك أنه، مثل الكاتب، شبيه بشهرزاد التي تجهد في ابتداع كلام

(١٩) cf. Jean Paul Sartre, in, **Les Ecrivains en personne**, Jan Roudaut, **Michel Butor ou le livre future**, Georges Raillard, **Butor**, et Michel Zeraffa, in **La Grande encyclopédie Larousse**, article Butor, Michel.

(٢٠) Nathalie Sarraute, L'Ere du **Soupçon**, p. 141-142.

(٢١) نفس المصدر ص ١٣٣

(٢٢) نفس المصدر ص ١٣٣ ـ ١٣٤

يتقلها من السيف المسلط فوق رأسها . لم يعد الوقت المخصص لقراءة الرواية فترة استرخاء ، ولكنه أصبح وقتا للتفاعل والتنقيب ، ويعود ذلك لكون الرواية معقدة متشابكة ولكونها فقدت ترابطها وتسلسلها ، مما يستدعي جهدا كبيرا لتجميع شتاتها وفك رموزها وملء فراغاتها . وهذا ما يتطلب بدوره غوصا في أعماق اللغة التي كتبت بها ، مع ما يعترض ذلك من مصاعب وعقبات .

يتبادر الى الذهن هنا سؤالان :

١ ـ ألا يعني كل ذلك ان «الرواية الجديدة» تتوجه الى فئة قليلة من القراء ؟

٢ ـ وحتى لو توجهت الى جمهور عريض ، ألا يكون التنقيب والتفاعل اللذان تدعيهما نوعا من العبثية ؟

للإجابة عن السؤال الاول لابد من الاعتراف بأن جمهور القراء في فرنسا لم يكترث في البداية لهذه الروايات ، حتى أن بعضها لم يسجل سوى مبيع ثلاثين نسخة فقط خلال عام كامل ، ولكن لم يطل الوقت حتى اقبل عليها القراء بأعداد كبيرة . صحيح أن جمهورها لم يعادل بعد من يقرؤون الروايات التقليدية وأن أسماء كتابها باستثناء كلود سيمون ـ لم تصبح «شعبية» كاسم فرنسوا مورياك مثلا ، ولكنها اتخذت خطاً صار معروفا واكتسبت مؤيدين ومتابعين لنشاطها .

أما السؤال الثاني فجوابه لا يقتصر فقط على الرواية الجديدة وقرائها ، بل يتجاوزها الى كل عمل أدبي وفني ، إذ أن كل كاتب يتوجه بالضرورة الى قارىء ينتظر منه ردة فعل معينة ، من إثارة أو تشويق أو وعظ وتعليم . ولكن ما تغير هنا أن الكاتب اصبح ينتظر من قارئه اكثر من ذلك ، أي ان يكون شريكا له في مغامرة الكتابة والبحث ، وأن يكمل ، إذا امكنه ذلك ، الكتاب الذي يقرؤه . دور القارىء يمتد إذن الى ما بعد فترة المطالعة ، أو يبدأ بالاحرى عندما يضع الرواية جانبا .

نسارع الى القول أن المشاركة لا تعني الموافقة والتأييد . فلقد عنونت ناتالي ساروت كتابها الذي تعرض فيه نظرياتها حول الرواية : «عصر الريبة» (L' Ere du soupçon) وهي تقول في إحدى صفحاته : «بعد أن كان بطل الرواية يشكل الأرضية المشتركة التي يتفاهم من خلالها الكاتب والقارىء ، أصبح موضع ريبتهما المتبادلة ، أصبح منطقة مدمرة يتجابهان فيها . هذا الموقف الراهن يجسد بشكل رائع كلمة ستندال : ولقد وصلت عبقرية الشك الى العالم . ولقد دخلنا فعلا عصر الريبة» [٣٢]

ج ـ البطل

نستشف من القول السابق أن بطل الرواية كان أحد مجالات التغيير التي إنطلق منها الروائيون الجدد . والحقيقة أن تعديلا اساسيا قد لحق بمفهوم الشخصيات الروائية .

لقد اعتدنا أن نجد في كل رواية شخصيات محددة الملامح والتصرفات ، تتحرك كل منها بشكل متناسق مع خلفيتها الفكرية والاجتماعية والنفسية . ولطالما درسنا ، ولم نزل ، مزايا تلك الشخصيات وتفاعلها مع بيئتها وعصرها ، وانكب باحثون على التفتيش عن اسمائها الحقيقية وعن واقعها التاريخي والجغرافي ، وتأثرنا بها فعاشت في مخيلتنا اسماء مثل جان فالجان وسيرانو «دبرجراك» و «بول وفيرجيني» وغيرهم .

كل ذلك لم يعد موجودا في «الرواية الجديدة» التي ترفض حتى اسم «بطل الرواية» ، لان مجرد التسمية تعني ان الرواية تمركزت وتمحورت حول هذه الشخصية الواضحة ، وهذا ما لم يعد ممكنا ، فعالمنا فقد مركزه منذ أمد بعيد وأصبحنا نعيش في زمن متحرك متغير لا يسمح بتشكيل افكار واضحة ومحددة حتى عن شخصيات البشر . وحتى لو كان ذلك متيسرا ، فالرواية يجب الا تقدمه جاهزا .

(٣٢) نفس المصدر ص ٥٩

لقد فقدت الشخصية الروائية ملامحها ووحدتها واحيانا اسمها . اصبحت «فئات شخصية» صعبة التعريف والتحديد . «فالشخصية الرئيسية هي «أنا» مجهولة أو غامضة ، والشخصيات الثانوية ليست سوى رؤى واحلام وكوابيس وأوهام وانعكاسات أو ملحقات بها»[٢٤] وجميع هذه الشخصيات عرضة لتبدلات غير معللة ، فهي تغير مظهرها وسنها ومهنتها وجنسيتها لدرجة انها تصبح «اطارا فارغا لمحتوى متغير»[٢٥] .

ان رواية الشخص ، برأي روب غرييه[٢٦] ، تنتمي الى الماضي ، الى فترة تميزت بسيطرة الفرد وتميزه ، بينما عصرنا الحاضر يتميز برقم التسجيل .

هل يعني ذلك ان «الرواية الجديدة» تهمل الناحية النفسية او تلغيها ؟ ان القارىء هو من يقرر ذلك ويجيب عليه من خلال المعطيات والمعالم التي يقدمها له الكاتب .

د ـ الموضوع

كما حدث مع شخصيات الرواية ، فان موضوعها تفتت بدوره . والتفتيت يستتبع التبعثر ، فالنقاط الفكرة ، أو الافكار ، التي يطرحها الكاتب ، عليك لملمة فتاتها من مختلف جوانب وزوايا العمل الروائي وهذه العملية ليست سهلة بالطبع . ذلك ما يعيدنا الى الجهد المنتظر من القارىء .

ان كثيرا من «الروايات الجديدة» تبدو كتشكيلات لافكار او مواضيع دائمة التغير ، فالفكرة لم تعد تتوسع فيها حسب مسلسل زمني أو استنادا الى سببية نفسية أو وظيفية ، بل تستخرج اجزاؤها تباعا حسب قوانين التشابه والتناقض والتجمع والتبادل .

هذه الروايات لا تقدم اذن معنى جاهزا يتلقاه القارىء بيسر وطمأنينة ، بل تضعه في نوع من المتاهة التي يتطلب اجتيازها كثيرا من الجهد والوعي واليقظة ذلك ما يدفع حتى ببعض كبار النقاد عن انكار أي بعد فكري أو «موضوعي» لها : «لم تعد الرواية مبنية على فكرة او طرح محدد ، حتى ولا على موضوع أو قضية»[٢٧] .

تلك مبالغة دون شك ، فالمواضيع موجودة وغنية ومبتكرة ، ولكن في الاعماق . واستخراجها شبيه باستخراج الافكار من الشعر المعاصر ، خاصة السريالي . نشير هنا على صحل أن احدى غايات هؤلاء الكتاب التقريب بين الشعر والرواية وردم المسافات التي تفصل بينهما .

أما نوعية الموضوعات التي تتطرق اليها «الرواية الجديدة» فهي كثيرة ومتنوعة ولكن اغلبها يتناول وضع الانسان المعاصر الغربي في متاهات المدن الحديثة مع كل ما يتفرع عن ذلك من سقوطات ومعظلات وردات فعل ، بينما تأخذ الرحلة مكان الصدارة ، الرحلة بكل مظاهرها وبمختلف الاتجاهات : جغرافية وتاريخية وعلمية وفنية وخيالية ، ذلك لأن الرحلة هي الموضوع الأكثر تجسيدا لاهداف الروائيين الجدد : هروب من واقع جامد واستكشاف لآفاق جديدة .

٣ ـ تقنيات التجديد

تتردد كلمة تقنية على السنة هؤلاء الكتاب للدلالة على المنهج او المنظومة (Système) أو الآلية (mécanisme) التي يعتمدها كل منهم في بناء رواياته . ويتبين من هذه المفردات ان تجهيز الرواية وسردها يتطلبان بيانات ومخططات وتصاميم تمهيدية تشكل اساس البناء الروائي ومادته .

---

(٢٤) J. Thevaval. N. Bothorel et F. Dugast, Les Nouveaux-romanciers, p. 83

(٢٥) نفس المصدر ص ٨٧

(٢٦) Alain Robbe-Grillet, "Nouveau roman, homme nouveau", dans La Revue de Paris, Sept. 1961.

(٢٧) R.M. Albérès, Histoire du roman moderne, p. 416

قد ينكر بعضهم اللجوء الى هذه التحضيرات ، حيث يقول الان روب - غرييه : «قبل الرواية لا يوجد شيء» [٢٨] ، ويشرح ذلك في مكان آخر قائلا : «ان دور الفن ليس تجسيد حقيقة او اجابة عن تساؤل معروفة مسبقا ، بل تقديم تساؤلات تظهر خلال كتابة الرواية» [٢٩] ولكن أكثرهم يعترفون بوجود تقنية تبنى عليها اعمالهم ، يتحدث عن ذلك ميشال بوتور في احدى محاضراته فيصرح : «لا استطيع البدء بكتابة رواية إلا بعد ان أكون قد درست تنسيقها خلال اشهر عديدة ، بعد ان اكون قد امتلكت مخططاتها . . . ثم ابدأ استكشافي مزودا بهذه الاجهزة ، بهذه البوصلة ، او بالاحرى بهذه الخارطة المؤقتة» [٣٠]

سنحاول فيما يلي القاء بعض الاضواء على الميادين التي تناولها تقنيات التجديد .

أ - البنى المتحركة

اذا كان من النادر ان تقدم الرواية سردا او قصة متسلسلة ، فانها تظهر دائما كنسيج يحاك بعناية ودقة . فالروائي هو ، حسب قول ميشال بوتور [٣١] ، «ذلك الانسان الذي يدرك ان بنية معينة تتشكل مما يحيط به فيتبع تلك البنية ويحسنها ويدرسها حتى يصبح بامكان كل انسان ان يقرأها» : لكل رواية بنية اذن ، ولكنها بنية لدنة ، قابلة للتشكل والتعديل ، فالمخططات التي يضعها الكاتب ، على اهميتها لا تعني تقييدا له بشكل روائي محدد سلفا أو سجنه ضمن هيكلية مسبقة . التصاميم تحدد الاطار العام الذي يتحرك الكاتب ضمنه بناء على اكتشافات يولدها النص الروائي ويمكن ان تدخل احيانا تعديلات اساسية على ما قام بتحضيره في البداية . لايضاح هذه النقطة نعود لنكمل ما يقوله ميشال بوتور في محاضراته [٣٢] : «وابدأ استكشافي ، وأبدأ مراجعتي ، لان ما نسمح باكتشافه هذه المخططات التي استخدمها والتي لولاها لم اكن لاجرؤ على بدء طريقي ، يجبرني على تطويرها . ذلك ما قد يحدث منذ الصفحة الاولى ، وما قد يستمر حتى آخر تصحيح للمخطوطة» .

هذا ما يراه بوتور الذي يبني روايته «درجات» (Degres) على استعادة احداث عدة اسابيع في مدرسة ثانوية باريسية يرويها على التوالي ثلاثة اشخاص : استاذان وطالب ، وكل بأسلوبه الخاص ونظرته المختلفة الى الامور . اما عند كلود مورياك وناتالي ساروت ، وخاصة عند روب - غرييه فمن الصعب جدا ، اذا لم نقل من المستحيل ، ان نجزم بوجود حقيقة واضحة محددة في أي من رواياتهم ، ذلك ان كلا منها تظهر وكأنها لعبة احتمالات او صور واشكال التغير والتبدل ، كتلك التي تظهر في آلة المشكال (Kaleidoscope) . وهم ينطلقون في ذلك من ان للحقيقة وجوها عديدة وانها تظهر في اشكال مختلفة .

ودراسة بنيوية للروايات الجديدة تظهر لنا :

- ان البنى التي تعتمد التسلسل الزمني للاحداث تترك مكانها لبنى تنطلق من توزع الاماكن وتعددها ، او من الاطلالة على مكان واحد من زوايا مختلفة .

- ان البنى المنطقية والتفسيرية تستبدل ببنى التبدل والتكرار والتبطين .

- انه ليس هناك من تنظيم لاحداث الرواية ، فبعض الروايات تظهر كنوع من الألعاب التركيبية التي يطلب الى القارىء ان يجمع اجزاءها المبعثرة ليعطيها الشكل الذي يراه مناسبا .

(٢٨) Alain Robbe-Grillet, op. cit.
(٢٩) A. Robbe-Grillet, pour un nouveau roman, p. 87
(٣٠) M. Butor. Intervention a Royaumont, in Essais sur Le roman. p. 19
(٣١) M. Butor. Entretiens avec Georges Charbonnier, p. 43
(٣٢) نفس المحاضرة ص ١٩٠

ـ إن النص المكتوب يصبح أهم من الاحداث المروية .

ـ ان بنية الرواية تتضمن نصوصا غريبة عنها ، مأخوذة اما من كتاب آخرين أو من أعمال أخرى للكاتب نفسه .

وهكذا فإن « الرواية الجديدة » لا تكتفي منا بالوقوف في مكان مرتفع نرى فيه ما يجري حولنا أو بسلوك درب يفضي بنا إلى مكان يقصده كاتب الرواية التقليدية ، بل تدعونا إلى اكتشاف أحشاء الواقع ، وذلك بوضعنا في طرقات وعرة ، كثيرة التشعبات والمنعطفات لا يمكن لسالكها إلا أن يتأنى ويتمهل ويتدرس ما حوله قبل أن يحدد اتجاها أو يتوصل الى محطة .

ب ـ السرد

لقد أشرنا فيما سبق إلى الفرق بين السرد التقليدي وبين الطريقة أو التقنية التي يعتمدها هذا التيار الأدبي في عرض الأحداث ، ورأينا أن مجرد استعمال تعبير « السرد » لا يتوافق مع توجهاته . ولكننا نعتمده هنا ، مع تحفظ أصبح واضحا على ما قد ينحو اليه من تسلسل للأحداث والأزمنة ، لنبين فيما يلي الاتجاهات الكثيرة والتعديلات الأساسية التي أدخلها الروائيون الجدد على هذا المفهوم .

١ ـ السرد المتساوق أو المتوازي : أوضح مثال على هذا الأسلوب هي رواية « ممر الخطاف » حيث ينقلنا ميشال بوتور بسرعة مذهلة ودون مقدمات بين أدوار المبنى الذي تدور فيه الأحداث :

« الطبيب يدق باب منزل البراهيس . تفتح والدتها .

تنهض جرترود متثاقلة ، تجد باب المطبخ مفتوحا يا لعدم الانتباه . أم أن هناك لصا ؟ تبتسم . تتقدم نحو بقايا العيد .

مدام فيليس تفتح عينيها ، الرايبت المحرر تصعد السلم . . »[٣٣]

ان الشخصيات التي تتحرك هنا تسكن على التوالي الأدوار : الأول والخامس والثالث من المبنى ، ويتضح ما لا يكتشف بسهولة . ولكن الكاتب يتعمد ذلك ليطلعنا ، ليس على شريط للأحداث ، بل على أكثر عدد منها بصورة متزامنة أو متوازية .

٢ ـ السرد المتسلسل[٣٤] أو المتلاقي : تعرض الأحداث من وجهة نظر معينة ، ثم تستعاد من وجهة نظر ثانية تلتقي مع الأولى في نقطة ما من الرواية ، وهكذا دواليك وهي بذلك تشبه الأشعة التي تأتي من جهات مختلفة لتلتقي في نقطة واحدة . هذه الطريقة تتجسد عند ميشال بوتور في « درجات » (Degres) وعند آلان روب ـ غرييه « في المتاهة » (Dans le labyrinthe)

٣ ـ السرد المتقاطع : وهو شبيه بالمتساوق ، الا أنه يختلف عنه في كون نقاط الالتقاء مؤقتة ومتعددة ، أي أن الأحداث تمر فيها لتتابع سيرها . لتوضيح ذلك نعطي مثلا « معركة فرسالا » (La Bataille de Pharsale) لكلود سيمون حيث يُعرض في البداية عدد من المواضيع أو « المحركات » ، ثم تقدم منوعات روائية تمر كل منها بهذه النقاط المحددة ـ معركة ،

(٣٣) Michel Butor, Passage de Milan, p. 284-285

(٣٤) يشرح ابن منظور لفظ سلسلة فيقول . والتسلسل من توالت : تسلسل علية الناس ، أي خرجوا من موقع واحداً بعد آخر ولماً متسلسلين . وتسلسل القوم ... حتى تجمعهم في أثر بعض ... » لسان العرب ، جزء ١١ ، طبعة دار المعارف بمصر . نعني بالتسلسل إذا تتابع احداث تروى كلاً أو جزءاً على ألسنة شخصيات مختلفة له بنية تتلاقى جمعها أو تكملها

محارب ، آلة ، قيصر ، رحلة ـ فيتولد عن ذلك « منظومة متحركة يعاد تشكيلها باستمرار حول نقاط ثابتة أو مراكز التقاء » .[٣٥]

٤ ـ السرد التناسخي : حيث تتعدد روايات قصة واحدة بشكل ينسخ بعضها بعضا ويجعلنا نشك بحقيقة ما يجري ، ونتردد كثيرا قبل اعتماد رواية ما ، حتى إننا ننهي قراءة الكتاب دون أن نتأكد مما حصل بالفعل . هذه التقنية هي التي تعتمدها ناتالي ساروت في روايتها « مارترو (Marterau) التي تعرض لنا أحداثا تروى بأربعة أشكال مختلفة ، ولعل هذا الأسلوب مستوحى من قاعات المحاكم حيث يتقدم كل من المحامين والشهود برواية تختلف عن الأخريات .

٥ ـ السرد المتهاوج : يتحدث كلود سيمون عن هذا النمط من السرد فيقول : « ان روايتي التي تحمل عنوان « قصة » (Histoire) يمكن أن تصور بشكل عدة خطوط متعرجة يختلف طول موجتها وتتراكض أحيانا فوق وأحيانا تحت خط متواصل ... وهي تظهر وتختفي وتتلامس وتتقاطع وتتداخل أو تتباعد . والخط هو في الواقع عبارة عن قوس بشعاع كبير ، عن دائرة تعود الى نقطة انطلاقها (الراوي المتلقي على سريره) بينما تقصر فترات تماوج الخطوط المتعرجة شيئا فشيئا ، وتتداخل ذراها أو تتلاحق بإيقاع يسرع شيئا فشيئا »[٣٦]

٦ ـ السرد اللولبي : ينطلق الكاتب من نقاط محددة ليوسع بحثه الحلزوني عن خلفيات أحداث معينة . وسواء أكانت هذه الخطوط اللولبية ارادية ـ كما يحصل في رواية « استعمال الوقت » (L'Emploi du temps) التي يحاول فيها الراوي استرجاع أحداث سنة من حياته ـ أم توارديه ـ كما هي الحال في « التعديل » (La modification) حيث يتوصل في نهاية رحلته الى نتيجة مغايرة تماما لما كان يتوقعه ـ فانها تنطلق من مراكز متعددة ومتحركة ، وتتداخل وتتشابك لدرجة يصعب فصلها ، ولكنها تعكس مسارا فكريا وبحثيا جديرا بالاهتمام .

٧ ـ السرد التشكيلي : وهو يعتمد على « وضع البطل » في مواجهة العالم الموضوعي وتصوير هذا العالم وهو ينهار أمام عينيه (واعيننا) ليعاد تشكيله بصورة مختلفة وبشكل أفضل[٣٧] هذه التقنية هي التي يعتمدها كلود مورياك في « خرجت المركيزة الساعة الخامسة (La Marquise sortit a cinq heures) حيث يستعرض المارة في احدى ساحات باريس ، مستشرقا ما في أذهانهم وجاعلا أفكارهم « تطفو وتتلاقى وتذوب وتتمزق وتتكون من جديد كالغيوم في السماء »[٣٨] .

٨ ـ السرد المتداخل أو المزجي : هنا تبلغ اللعبة أوجها ويصبح السرد خليطا والقراءة اعادة تركيب . يشبه ميشال بوتور بعض نصوصه بـ « طبق سلطة » والآن روب ـ غرييه يمثل رواياته بـ « خلط ورق اللعب » . وكما يتبين من الاستعارتين فان التقنية تكمن هنا في تجهيز نصوص عديدة ثم تفكيكها وتوزيع أجزائها على أقسام وفصول وصفحات الرواية ، ويفترض بالقارىء أن يحدد نهايات الجمل وبداياتها كي يتمكن من اعادة وصل أجزائها وتشكيل نصوصها . ذلك ما يعتمده كلود سيمون في « صلاة الموت » (Le Libera) وكلود مورياك في « العشاء في المدينة » (Le Diner en ville) ورودبير بينجيه في

(٣٥) Claude Simon, "La Fiction mot à mot," dans Nouveau Roman, Hier, aujourd'hui, II, pratiques, p. 94.
(٣٦) نفس المصدر والصفحة .
(٣٧) Claude Mauriac, Le diner en ville, p. 69
(٣٨) R.M. Albérès, Métamorphoses du roman, p. 419.

« أحد هم » (Quelqu'un) وآلان روب ـ غرييه في « الغيرة » (La Jalousie) .

ج ـ الزمان والمكان :

نستخلص مما تقدم أن بنية الرواية وطريقة عرضها أو سردها تعكسان التقطع والتفتت والتمازج وهذا ما يمثله في نفس الوقت مفهوم الزمان والمكان اللذين لا يظهر منهما في الرواية سوى نقاط ، سوى لمحات أو معالم متفرقة متباعدة تحاول القراءة ان تعيد اليها التواصل والتوحد .

وبما ان « الرواية الجديدة » تنطلق من اعادة نظر بالمفاهيم الروائية ، فمن الطبيعي ان يتغير فيها مفهوما الزمان والمكان بدورهما ، متأثرين على الأرجح بنظرية اينشتاين النسبية من ان الزمن لا يجري بنفس السرعة في جميع الظروف . « والمحيط الذي نعيش فيه لم تعد تنطبق عليه نظرية اقليدس بأن لكل مكان تميزه واستقلاليته عن الأمكنة الأخرى . فكل مكان هو ملتقى لآفاق أماكن أخرى ، هو نقطة ارتكاز لسلسلة من التنقلات الممكنة التي تمر في مناطق محددة أولا . في المدينة التي أسكنها توجد مدن أخرى كثيرة ، من خلال وسائط عديدة : لوحات الاعلانات ، وكتب الجغرافيا ، والأشياء المستوردة منها ، والجرائد التي تتكلم عنها ، والأفلام التي تصورها ، والذكريات التي يحملها البعض منها ، والروايات التي تجعلنا نتجول فيها »(٣٩) ، عدا عن وسائل النقل والاتصال التي تنقلنا اليها بسرعة فائقة .

هذا التداخل في الأمكنة هو بعض ما يحاول الروائيون الجدد التقاطه وتصويره . يكتب ميشال بوتور في نفس المقال : « اذا استطعنا ان نصور هذه الأماكن بديناميتها ، اذا تمكنا من ادخال التنقلات والتداخلات والأبعاد والسرعة التي تصل بينها ، فكم يصبح عملنا غنيا وعميقا عند ذلك »(٤٠) .

والشيء نفسه ينطبق على الزمن ، فكم هي اللحظات التي نعيشها صافية ، دون ذكريات أو أحلام أو توقعات أو حتى تخيلات وأوهام ؟ أضف الى ذلك الأزمنة الأخرى التي تجعلنا نعيش فيها ، ولو لفترات قليلة ، كتب التاريخ والروايات والمطبوعات والأفلام ـ تاريخية أم واقعية أم خيالية ـ والأزياء وغيرها . « نحن لا نعيش انسياب الزمن أو سيره ، بل نعيشه متقطعا . ان كل قطعة منه تبدو لنا موجهة ، ذات مدة معينة ، ومتوجهة نحو قطع أخرى ، ولكنها تبدو لنا دائما كالعائمة ، ترسم فوق نسيج من النسيان أو عدم الانتباه . فلكي نستطيع دراسة الزمن في استمراريته ، أي لكي نستطيع اظهار ثغراته ، من الضروري ان نطبقه على مسافة مكانية ، ان نعتبره مسارا أو مسافة »(٤١) .

لتجسيد هذه النظرة الى الزمان والمكان ، يعتمد هؤلاء الروائيون مجموعة تقنيات نوجزها بما يلي :

ـ تغريب ومجاورة وموازاة الأزمنة والأماكن ، وذلك ما يضع القارىء في جو متواقت ومتعدد الأماكن بدل وضعه أمام تسلسل زمني للأحداث ضمن مكان واحد أو أماكن متلاحقة .

ـ عملية الانتقال الفوري من منطقة أو خطة لأخرى ، أو من الواقع الى الخيال ، تتم دون مقدمات

(٣٩) Michel Butor, l'Espace du roman, dans Répertoire II, p. 43.

(٤٠) نفس المصدر ص ٤٨ .

(٤١) M. Butor, Essais sur le roman, p. 119.

ودون استعمال أي من التعابير الظرفية الممهدة لذلك - من النادر جدا أن نجد مثلا - «في ذلك الوقت»، أو «حينئذ»، أو «قبل ذلك» أو بعده، أو أية كلمة قد تحدد زمنا أو مكانا بالنسبة لآخر.

- إلغاء البداية والنهاية التي قد تسمح بتحديد دقيق لأية فترة أو وصف مكاني.

- الإكثار من استعمال المضارع الذي يخلق نوعا من اللازمنية، ومن الحال والمصدر اللذين يضعان الأحداث خارج اطار الزمن.

- جعل الأشخاص يتحركون في أماكن متشابهة يصعب التمييز بينها، وذلك ما يعكس الجو المتاهي لكثير من المدن الحديثة.

لا شك أن القارىء قد لاحظ شيوع الفروقات الهندسية فيما سبق وذكرناه، وذلك ليس صدفة بل هو نابع من صميم توجهات هذا التيار الأدبي، «إن محاولة تطبيق الصور الهندسية على المحيط الذي نعيش فيه يسمح لنا بكشف كل خصائص هذا المحيط، التي لا نعيرها عادة الاهتمام الكافي.

هكذا نتوصل بمنهجية الى اكتشاف كثافته وتوجهاته وأشكال تأثير مختلف الأماكن على بعضها... ثم ان كل انتقال من مكان لآخر يقتضي اعادة تنظيم للبنية الزمنية، تغيرات في الذكريات أو المشاريع في ما يأخذ مكان الصدارة، ما يصبح أعمق أو وأهم». (٤٢)

د ـ التهافت والتوالد

اذا كان الزمن قد فقد وحدته واستمراريته وتحول أو تفتت، واذا كان المكان قد فقد خصوصياته واستقلاليته وأصبح نقطة وصل ـ أو جدار فصل ـ بين أماكن أخرى، فذلك لأننا نعيش في عالم مفكك يحيط كل بلد فيه نفسه بأسوار منيعة من الاجراءات والتعقيدات التي تمنع الدخول اليه الا بعد صعوبات واستثناءات، ويجهد كل شعب في نبش أساطيره الخاصة وتكريس أبطاله الوطنيين، ويكاد الانسان يسلم زمام أموره للآلة تجري تحته وفوقه، وتجري به الى مصير مجهول. في عالمنا هذا، وفي الغرب منه خصوصا، طال التفكك أفراد المجتمع الواحد فتقوقع كل منهم ما بين منزله وعمله، حتى كاد التواصل ينعدم بينهم اذا استثنينا بعض عبارات المجاملة أو التعامل اليومي.

مقابل هذا الجو العام الذي تطرح فيه تساؤلات كثيرة حول الماضي والحاضر والمستقبل، يلعب الفن عموما، والأدب خصوصا، دور التقريب والتواصل، تلعب الكلمة ـ مقروءة ومسموعة ـ والصورة ـ مرسومة أو متلفزة ـ دورا حاسما في التأثير. هنا يطرح «الروائيون الجدد» تساؤلا أساسيا حول موقع الرواية ودورها ضمن وسائل الاعلام وأدوات الثقافة: هل يمكن لنص متماسك أن يعبر عن هذا الواقع المتهافت؟ وهل يمكن لرواية متسلسلة أن تستمر في لعب دور مؤثر بين وسائل الاعلام الحديثة بتقنياتها المتطورة وصورها وشعاراتها ويافطاتها؟

لقد كان للرواية التقليدية، يجيب هؤلاء، دور لعبته في فترات طويلة من تاريخ الأدب. ولكنها لم تعد اليوم كافية أو مؤهلة للمنافسة في ميدان تصوير الواقع وتغييره. من هنا جاء تهافت النص كرمز لشكل روائي تجاوزه الزمن أولا، ولتصوير للواقع المفكك ثانيا، وللابقاء على دور الرواية كنوع أدبي ثالثا، ولدعوة القارىء الى المشاركة في بناء نص مستقبلي جديد أخيرا.

(٤٢) نفس المصدر ص ١٦٠ ـ ١٦١

تهافت اذن على طريق التوالد ، ليس تدميرا ، بل بناء . وليس ثورة بل تغييرا مُعقلناً لا يقتصر فيه الدور على الموهوب والعبقري ، بل يمكن لكل انسان أن يساهم فيه .

ولكن ، كيف يتوالد النص ؟

لقد لمحنا سابقا الى أن الكاتب يستعيد موقفا أو حدثا أو حتى جملة ، ذكرها سابقا ويعيد روايتها أو عرضها بتعديل بعض أجزائها . وقد يلجأ أحيانا الى اعتماد كلمة أو أكثر كنواة للنص ، ثم يقوم بتوليدها ، وذلك بابدال بعض حروفها أو تغيير أماكنها ، مع ما يفتحه ذلك من آفاق أمام النص وتعديله وتطويره . قد يبدو ذلك لعبا على الكلمات للوهلة الأولى ، ولكن بعض هؤلاء الكتاب توصل فعلا ، من خلال هذه التقنية ، الى ايجاد نصوص غنية وعميقة ومفيدة . أما طريقة التوالد الأكثر اعتمادا فهي اللجوء الى نصوص كتاب آخرين ، قدماء ومحدثين ، أجانب أو فرنسيين ، واقتطاع أجزاء منها يدخلها الكاتب ضمن نصه . ذلك ما يجعل القارىء يطلع على أكثر من نص في آن واحد ، وما يحفزه على الرجوع الى الكاتب المأخوذ عنه ، للاطلاع على النص الكامل ، أو لقراءة أعماله أو بعضها . ولكي لا يبدو الأمر وكأنه سرقة أدبية ، فإنهم غالبا ما يقدمون النص المقتطع بطريقة لافتة للنظر ، وذلك بوضعه بين معترضتين أو بطباعته بحرف يختلف عن الحرف المطبعي للرواية .

يتبين لنا اذن أنه ، قبل « الرواية الجديدة » ، كانت السمة الشخصية للابداع هي الغالبة ، عند الكاتب ، وان هذا التيار جعل ميدان الأدب بكامله ، أنواعا وكاتبا وقارئا ، يشارك في بناء الرواية ، فلتح النص أبوابه أمام النصوص الأخرى والاضافات الممكنة ، عن ذلك يقول جان ريكاردو : « ان على الكاتب ان يأخذ بعين الاعتبار العلاقات المعقدة التي يمكن لكل مقطع من النص ان يقيمها مع النصوص الأخرى . وهذا ما يخرجه من عزلته »(٤٣)

هـ ـ تقنية المصغرات

تعمد « الرواية الجديدة » اذن الى تفكيك النص وتفتيته ، وعرض الأحداث بطرق وأساليب متنوعة ، وهي تهدف من وراء ذلك ، اضافة الى ما ذكرنا ، لتقديم الواقع المعاش بحركيته وغموضه . ليس كحكاية ، بل كلغز يثير الفضول ويحفزه باتجاه التغيير والتحسين . من هنا نشأ فيها ما نسميه « تقنية المصغرات » (La mise en abyme) التي ترتبط من خلالها بالرواية البوليسية وتجعل منها نوعا من متحف هادف يضم لوحات ونقوشا وكتبا ويعرض أفلاما وثائقية تساهم جميعها بالقاء الضوء على الأحداث والأماكن والأشخاص .

سنتطرق بعد قليل الى علاقة الرواية بالفنون الأخرى ، ولكننا نكتفي هنا بالقاء نظرة سريعة على طبيعة هذه المصغرات ودورها في الرواية .

أما هذه المصغرات فهي : الرواية البوليسية ، الكتب ، الرسم والتصوير ، المنحوتات ، المقطوعات الموسيقية ، الأفلام السينمائية والوثائقية . وأما دورها فهو أن تشكل « نماذج مصغرة ومشابهة » لبعض أو لكل ما تمثله الرواية ، وان تكون عبارة عن معدات الاستكشاف وعن العبارات السحرية التي تسمح بايجاد طريق الخروج من المتاهة .

لقد شرح أغلب الروائيين الجدد طريقة استخدامهم لهذه المصغرات ، ولكن أكثر من ركز عليها هو جان

(٤٣) Jean Ricardou, Problèmes du Nouveau Roman, p. 36.

ريكاردو الذي خصص لها فصلا من حوالي ثلاثين صفحة في كتابه « الرواية الجديدة »[44] ، وفصلا من عشرين صفحة في « مسائل الرواية الجديدة »[45] .

في خضم أحداث الرواية ، نجد الكاتب يتوقف أمام أحد الأعمال الفنية والأدبية التي ذكرنا ، محللا أو عارضا ، ونجد أن ما يقدمه العمل متساوق أو مواز أو متمم أو متناقض لما في الرواية التي ما نكاد نعود الى مجرياتها حتى تطالعنا مصغرات أخرى تلعب نفس الأدوار ، وهكذا دواليك .

يرى جان ريكاردو في هذه التقنية نوعا من الترجمة ، وفي القصص المعترضة التي تقدم من خلالها مرايا للشخصيات والأحداث ومعالم توجيه للقارىء .

لإيضاح هذه التقنية نعطي مثالا من رواية ميشال بوتور « استخدام الوقت (L'Emploi du temps)[46] التي يحاول فيها شاب فرنسي ، بصعوبة كبيرة ، أن يسترجع أحداث سنة تدريبية أمضاها في مدينة انكليزية . وتنشأ هذه الصعوبة في الدرجة الأولى عن أن تلك المدينة تبدو له عبارة عن متاهة هائلة تكثر فيها الحرائق التي تلتهم كثيرا من أبنيتها ، بخاصة مراكز التسلية فيها ، بالرغم من أمطارها التي تهطل بصورة شبه مستمرة وتزيد بالتالي من مظهرها الناعي . ما يساعد هذا الشاب على استعادة الأحداث وتشكيل صورة واضحة عن المدينة :

ـ مجموعة رسومات على زجاج كاتدرائيتها تمثل قصة قابيل وهابيل والتي يقول عنها في نهاية الرواية : « زجاجيات قابيل ، تلك العلامة الكبرى التي نظمت كل حياتي خلال سنتنا هذه » . المصغرة الأولى تجعل المدينة مبنية على جريمة قابيل ، وذلك ما يحيلها جحيما يكون فيه النار والماء عنصري التعذيب الاساسيين .

ـ فيلم وثائقي عن البحر الميت يعرض في احدى دور السينما ويدرج المدينة البريطانية مع سدوم وعمورة ضمن قائمة المدن الملعونة .

ـ مجموعة من ثماني عشرة لوحة « تروي جميعها حكاية تيزيوس (Thesee) معروضة في متحف المدينة ، وهي توازي بالطبع بين ضياع البطل الاسطوري في متاهة كريت وضياع الشاب الفرنسي الذي يحمل اسم جاك ريفل .

ـ لوحتان اخريان ، مفروشتان بالصدفة على طاولة الغرفة التي استأجرها ، «موكب على شاطىء اوقيانيا وملك مخلوع ، هارب متدثرا بمعطفه ، خلال غابة كثيفة مليئة بذئاب تلمع اعينها»[47] .

ولا يخفى ما للصورة الأولى من دلالة اغترابية وللغابة من دلالة متاهية .

ـ افلام سينمائية عديدة لصور روما والشواطىء اليونانية ومدنا شرقية منها اسطنبول وبعلبك . منارات خلاص تلمع من بعيد .

ـ رواية بوليسية والعبة يطالعها الشاب ثم يتعرف ، بعد سلسلة من المصادفات ، بكاتبها ـ الذي يتعرض لمحاولة اغتيال ـ وبشخصياتها . يتكلم الشاب عن هذه

(44) J. ricardou, le nouveau Roman, PP. 47-74
(45) J. Ricardou, Problemes du Nouveau Roman, PP. 171 – 190
(46) Michel Butor, l'Emploi du temps, p. 295
(47) نفس المصدر ، ص ٥١

الرواية ذات العنوان اللافت للنظر - «اقتيال بلستون» (اسم المدينة) - فيقول : «لقد وجدت في كتابتها سندا لي ضد هذه المدينة، ساحرا تعود على هذا النوع من المخاطر، واستطاع ان يمدني باصناف قوية من السحر ليساعدني على تحديها، ليساعدني على ان اخرج منتصرا من هذه السنة، من هذه الاقامة التي لم اكن ادرك وقتها كم هي خطرة وسامة، وكم يتطلب التغلب عليها من جهد وصبر»(48).

نكتفي بهذا القدر من المصغرات التي تحويها الرواية - مثلها في ذلك مثل كل «الروايات الجديدة»، لاعتقادنا بانها تعطي فكرة عن الدور الذي تلعبه، مشيرين الى ان التركيز على الرواية البوليسية يعود الى جو الغموض والحيرة الذي يكتنفها والى حفزها القارىء للمشاركة في ايجاد الحل او تصوره، وذلك ما هو من أساسيات «الرواية الجديدة».

و - قصة الرواية :

الرواية بحث واستكشاف، لقد ذكرنا ذلك مرات عديدة. ولكننا نستعرض هنا كيف تقدم «الرواية الجديدة» قصة ومراحل كتابتها. والرواية ليست نتيجة البحث، بل هي البحث بذاته، يقول مؤلفو كتاب «الروائيون الجدد»(49)، «الرواية هي مغامرة الرواية، وعلى القارىء أن يشترك بهذه المغامرة». والمثل الذي سبق وقدمناه يبين ذلك. نضيف هنا ان جاك ريفل يروي لنا مراحل وصعوبات الكتابة، ومن خلال ذلك يقص علينا الاحداث التي يتذكرها من سنته الإنكليزية. يقول مثلا في بداية الفصل الثالث :

تموز، ايار

الثلاثاء أول تموز (يوليو)

لذلك أجد نفسي مجبرا على أن أوقف النظام الذي كنت أتبعه منذ شهر في حكايتي، مازجا بانتظام كل أسبوع مع ذكريات توقيتي ملاحظات عن الأحداث الراهنة، النظام الذي كنت أتبعه مساء ذلك الاثنين الذي ادخلت فيه خلال الصفحات التي تستعيد الخريف البعيد بيانا عن سهرة اليوم السابق، خلال تلك الصفحات التي كنت أحاول فيها، لكني أوصل جهد التوضيح والتنقيب الى غايته، ان أزاوج بقدر ما أستطيع من الأمانة، بين تتابع الأيام القديمة واستعادة أحداث أمسية الأحد، الأول من نيسان، عند آل بايلي، التي ظهرت مجددا خلالها نسخة «اقتيال بلستون» التي كنت قد أعرتها إياها منذ زمن طويل، بعد أن استعدتها من جيمس، تلك النسخة التي كنت اعتقد انني اضعتها لانني نسيت انها لم تعدها لي، تلك النسخة التي حلت مكانها أخرى توجد الآن على زاوية طاولتي الشرق...»(50).

ان هذا جزء يسير من تشابك وتداخل الأحداث في ذهن الكاتب الذي يحاول بصعوبة بالغة ان يتلمس طريقه بينها، وان يختار منها عادة ما يراه مناسبا. ولكن «الروائيين الجدد لا يختارون بل يقدمون تجربتهم كما هي، بكل ابعادها وتعقيداتها، وهكذا، فان الكتاب، بدل ان يقدم رواية لقصة، يجعلنا نعيش قصة الرواية، «فالرواية هي الميدان الظواهري المثالي، هي المكان الذي ندرس فيه بأية طريقة تظهر لنا الحقيقة او يمكن ان تظهر لنا، ولذلك فان الرواية هي مختبر القصة»(51).

الحكاية تتشكل اذن امام اعيننا، وينقل عملية الشكل كاتب يتمنع ارادياً عن لعب دور الواعظ او

(48) نفس المصدر ص ٨٧.

(49) J. Thoraval, N. Bothorel, F. Dugast, Les Nouveaux romanciers, p. 42

(50) M. Butor, l'Emploi du temps, p. 133

(51) M. Butor, Essais sur le roman, p. 9

العالم او الفيلسوف، مكتفيا بالبحث والتنقيب عن حقيقة ما، وداعيا ايانا لمواكبته في تلك العملية. ومع ان بعض النقاد يرون ان «الكاتب لم يعد يكتب روايته بناء على تصميم مسبق، بل ان الرواية هي التي تقود مؤلفها وتملي عليه موضوعها وقصتها»[٥٢] فذلك لا يقلل من اهميتها البحثية والاختبارية.

ز ـ الرواية والضمائر

من أبرز تقنيات التجديد في هذا التيار الادبي، التغيير الذي طاول دور الضمير (بالمعنى اللغوي) في الرواية، فلقد درجت العادة، كما نعلم جميعا، ان يكون البطل الحقيقي للرواية ضمير المفرد الغائب «هو» أو «هي» الذي يمثل بالطبع الشخصية الاساسية في القصة التي تروى، ونادرا ما يستبدل هذا الضمير بالمتكلم المفرد «انا» عندما يتعلق الأمر بسيرة ذاتية أو بمذكرات أو بتقمص الكاتب لشخصية بطله.

ولكن، رغبة في صدم القارىء وحمله على المشاركة من خلال ادخاله في صلب ما يجري، فلقد تخلوا في الغالب عن ضمير الغائب، وفي المرات النادرة التي ابقوا فيها عليه، جعلوه متحركا مبهما بشكل يجعل القارىء يتردد كثيرا قبل ان يقرر، وأحيانا لا يستطيع التقرير الى أي من الشخصيات يعود هذا الضمير.

بدلا عن ذلك، لجأ ميشال بوتور في «التعديل» (La Modification) الى ضمير المخاطب، بادئا روايته كما يلي :

«لقد وضعت قدمك اليسرى على المزلق النحاسي، وبكتفك الايمن تحاول دون جدوى ان تدفع باب القاطرة المنزلق :

« تدخل من الفتحة الصغيرة وانت تحتك بجانبيها ، ثم ، حقيبتك المغطاة بجلد حُبيبي قاتم ذي لون قنينة سميكة ، حقيبتك الصغيرة كرجل معتاد على الاسفار الطويلة ، تنتزعها بمقبضها اللزج ، باصابعك التي سخنت . . . »[٥٣]

عن ضمير المخاطب هذا ، يتحدث كاتب الرواية فيقول : « عندما يكون هنالك شخص تروى له قصته الذاتية ، او شيء عن نفسه لا يعلمه او على الاقل لا يعرفه بعد على مستوى الكلام ، عندها تروى حكاية بضمير المخاطب ، وتكون دائما حكاية « تعليمية » . . . وهكذا ، ففي كل مرة نريد ان نصور تقدما للوعي ، وتشكلا للكلام او لكلام ما ، يكون ضمير المخاطب هو الانسب »[٥٤] .

لنبقى قليلا مع هذا الكاتب لكونه ، مع جان ريكاردو ، اكثر من توسع في شرح تقنيات « الرواية الجديدة » ولننتقل معه الى الضميرين الاخرين :

« الـ « هو » يتركنا في الخارج ، والـ « أنا » يوصلنا الى الداخل ، ولكنه يكاد يكون داخلا مغلقا مثل الغرفة السوداء التي يظهر فيها المصور سلبياته . هذه الشخصية لا يمكنها ان تخبرنا ما تعرفه عن نفسها »[٥٥] .

يعود بنا هذا المقطع الى المتكلم الذي يبدو عاجزا عن تلبية تطلعات هؤلاء الكتاب . ولكن ، لكونه ضروريا لحمل تجربة الروائي ومغامرة الكتابة ، فانهم يحاولون اخراجه من غرفته السوداء . وذلك بجعله متعددا ، مترددا ، مشتتا او تائها ، ويكون في كل الاحوال « جمعا بصيغة المفرد » بالاذن من ادونيس .

(٥٢) Pierre de Boisdeffre, **Où va le roman?** p. 233

(٥٣) M. Butor, **La Modification**.

(٥٤) M. Butor, **Repertoire,** PP. 66-67

(٥٥) M. Butor, **Essais sur le roman**, p. 122.

لقد سبق واشرنا الى روايات [٥٦] يسرد فيها الاحداث اكثر من شخصية روائية تعرف كل منها عن نفسها بـ « انا » ، مما يوزع نفس الضمير عليها جميعا ويفتحه بالتالي امام احتمالات جديدة ، كما وجدنا ، احيانا اخرى [٥٧] ، ان الاحداث تروى من قبل شخصية واحدة بأشكال متعددة ، مما يجعل من الـ « انا » مترددة وزئبقية ، ومرات اخرى [٥٨] تتشتت وتتعمم لتصبح ضائعة مبهمة ، ولكن قابلة لاحتواء عدد لا متناه من الشخصيات .

هكذا يتعدل دور الضمائر ويتوسع ، اذ ان « لعبة الضمائر لا تسمح فقط بتمييز الشخصيات بعضها عن بعض ، بل هي ايضا الوسيلة الوحيدة المتاحة لنا لكي نميز بدقة مراحل الوعي او الكمون التي تشكل كلا منها ، وان تحدد امكنتهم بين الاخرين وبيننا » [٥٩] .

« الرواية الجديدة » هي اذن حركة اعادة نظر بالرواية التي اعتدنا قراءتها ، اعادة نظر من مختلف الجوانب : الكاتب والموضوع والابطال والتقنيات ، جعلت من عملية الكتابة همها الاول وموضوعها المفضل ، جاهدة بذلك تحرير الرواية من قيود فرضت عليها لأمد طويل : وحدة الزمان والمكان والموضوع . ولما كانت عملية التحرير هذه قد طاولت ، من قبل ، الانواع الادبية والفنية الاخرى ، وخاصة المسرحية والشعر ، فان احد الاهداف الرئيسية كان تقريب هذه الانواع من بعضها وفتح الحدود التي تفصلها عن بعضها .

لقد ارادت ان تثبت ان مفاهيم « الاهداء » و « سر الابداع » ليست وحدها القادرة على الانتاج الادبي ، وان كل نوع ادبي وفني يحتاج ، لكي يستمر ، الى تطوير مستمر ، وان الادب والفن يجب ان يتجها نحو التلاقي والانتاج المشترك .

٤ ـ الرواية والفن :

« ان كتاب « الرواية الجديدة » هم حساسون قبل كل شيء ، يتأثرون بما يجري داخلهم ومن حولهم ، ويتنبهون لما يتغير في فكر وحياة معاصريهم . ويتلاءمون مع هذا التغيير ، يحاولون ايجاد اشكال فنية حديثة ، واخذين بالاعتبار ما هو موجود وعاملين على تطويره » [٦٠] .

هذا ما يقوله احد اعنف الخصوم الذي يجد مضطرا التسليم باهمية هذا التيار الفنية والتحديثية وسنحاول هنا ان نستعرض علاقته بفنية تعبيرية غير الادب مفردين للشعر مكانا مستقلا .

أ ـ الرواية والرسم

يدرك هؤلاء الروائيون عمق الروابط بين الرواية والرسم ، او بالاحرى بين الرسم والكتابة بشكل عام . واذا كان كل عمل روائي او شعري ، او حتى مسرحي ، يحرص ، منذ القدم ، على تكوين صور ذهنية لدى القارىء من خلال استعارة او كناية ومجاز وما الى ذلك من صور شعرية وبيانية ، وان كان كثير من الكتاب قد افسحوا في اعمالهم الروائية او الشعرية

(٥٦) درجات (Degres) مثلا لميشال بوتور .
(٥٧) مارترو (Martereau) لناتالي ساروت .
(٥٨) المتلصص (Le Voyeur) لالان روب ـ غرييه .
(٥٩)
(٦٠)

(59) Pierre ... Essais sur le roman, p. 123
(60) ... Le Présent de l'indicatif, p. 43-44

مجالات واسعة لروائع الفن ، وإذا كان كثير من الاعمال الادبية قد ارتبط عضويا بلوحات فنية [٦١] ، وإذا كان تداخل جميع انواع الفنون قديما قدم الفن ذاته ، فان ما حاول الروائيون الجدد اضافته في هذا الميدان هو التفاعل العضوي بين الرواية والرسم ، بمعنى الاستفادة من تقنيات هذا الفن في طريقة الكتابة .

وأول ما يلفت نظرنا بهذا الخصوص ان التعابير التي استعملت عند تفصيل تقنيات السرد تنتمي في غالبيتها الى مفردات الرسم . وهذه العبارات لم ترد بالصدفة ، وانما بالتقاء الفنين :

« عندما يركز الروائي منصب الرسم او آلة التصوير في نقطة ما من البعد الذي يصوره ، فانه سيواجه كل مشاكل التركيز والتركيب والبعد التي يواجهها الرسام ، وسيكون عليه ، مثل هذا الأخير ، ان يختار واحدة من طرق عديدة ليعبر عن العمق ، واحدى اسهل هذه الطرق هي التنضيد الجلي لعديد من المشاهد الجامدة »[٦٢] .

التقنية اذن هي نفس ما يستعمله الرسام والمصور ، وهي ترافق كاتبا لرواية في جميع مراحل كتابته ، فكثيرا ما تكون اللوحة هي البداية ، اذ ان الان روب - غرييه الف رواية « الأسيرة الجميلة » (La belle Captive) من خلال مجموعة من لوحات الفنان ما غريت ، بينما يحدثنا كلود سيمون عن بعض رواياته فيقول في مقدمة « اوريون الاعمى » (Orion Aveugle)[٦٣] : « هكذا ولدت « طريق الفلاندر » (La Route des Flandres) و « القصر » (Le palace) و « حكاية » (Histoire) والقصة التي ستقرأها ، ولدت من رغبة وحيدة ، هي ان « أخترع » شيئا من خلال بعض الرسوم التي احبها » .

يشرح ميشال بوتور هذه العملية فيقول : « تحيرني لوحة ما ، اعود اليها ، اريد ان انتزع سر قدرتها . ما الذي يعرفه هذا الرجل او اولئك الرجال ، واجهله انا ؟ ولذلك احاول ان اضع نفسي في مدرستة ، في مدارسهم ، حتى اجد بغيتي ، عندها يتملكني شعور رائع . وكل اكتشاف ، كل حل للغز يولد سحرا جديدا ، فالروائع فيها دائما ينابيع لا تنضب ، ثم انني لا اتوصل لان اوضح لنفسي الاشياء الا عندما اوضحها للآخرين »[٦٤] .

ما ان نتساءل : ولماذا الرسامون بالتحديد ؟ حتى يجيب الكاتب نفسه بكل تواضع : « ان الرسامين يعلمونني كيف ارى واقرأ وأؤلف ، وبالتالي كيف اكتب ، كيف اوزع المعالم على الصفحة . . . اننا نعيش اليوم عصر تنسيق الكتاب »[٦٥] ولقد ذهب ميشال بوتور بتنسيق الكتاب الى درجة انه طبع « السهم المرتد » (Boomerang) بثلاثة الوان : ازرق واحمر واسود ، ووزع الاسطر على الصفحات بشكل مستطيلات ومربعات ، وجعل الهوامش احيانا في اعلى الصفحة ، واحيانا في وسطها ، واحيانا في اسفلها ، مما يدفع بالقارىء الى تأمل شكل الصفحة قبل قراءتها ، ثم الى التوقف عند كلمات كتبت بالأحرف العريضة ، وعند أخرى كتبت بما يشبه خط اليد ، ويعد كل ذلك

(٦١) انظر بهذا الخصوص كتاب الدكتور عبدالغفار مكاوي «قصيدة وصورة» (الشعر والتصوير عبر العصور) الصادر عن سلسلة «عالم المعرفة» ، الكويت ، العدد ١١٩ ، نوفمبر/ تشرين الثاني ١٩٨٧ .

(٦٢) M. Butor, **Répertoire II**, p. 46

(٦٣) Claude Simon, **Orion aveugle**, p. 12

(٦٤) ميشال بوتور ، نفس المصدر ، ص ٢٩٦ .

(٦٥) نفس المصدر والصفحة .

تدخل في النص وتفاصيله . اليست تلك طريقة تأملنا للوحة وقراءتنا لها ؟ الا نتوقف عند الوانها وخطوطها العريضة قبل الغوص في تفاصيلها الدقيقة ؟

ولكن لوحاتهم الروائية ـ الفنية ليست سهلة القراءة ، نقول ذلك من قبيل التذكير ، فهم لا يقدمون لوحات لنتأملها ونسترسل معها ، بل لنستكشفها ونسبر اغوارها . يقول رينيه ـ ماريل البيريس : « هادمين ، كما فعل سابقاً في ميدان الرسم التكعيبيون وما قبل التجريديين ، كل تناسق اصطلاحي وبصري للوحة ، فان كتاب « الرواية الجديدة » ، اللذين هم ورثة ما فوق الانطباعيين الانكليز ، واقارب الخياليين الفكريين للقصة العلمية المحولة الى لغز ، او الجماليين الذين يعيدون اكتشاف الفن الباروكي ، ليس من غاية مشتركة بينهم الا ان يجعلونا نشعر بالتفاوت بين الرواية والواقع ، بين الذوق المادي والجمالي »[٦٦] .

ان ما يهمنا من هذا الرأي هنا ليس صحة حكمه على هذا التيار بقدر ادراجه للكتاب الذين يمثلونه ضمن مدارس للرسم قام حولها ، ولا يزال ، جدل ودراسات عديدة . ذلك الربط بين « الرواية الجديدة » والرسم هو ما عرضناه بصورة مقتضبة وسريعة .

ب ـ الرواية والموسيقى

وللموسيقى ايضا دورها الكبير في تقنيات التجديد . ولا نعني بالموسيقى رنين الكلمة او نغم العبارة او ايقاع الجملة او غنائية بعض المقاطع او النصوص ، فتلك اشياء متلازمة والكتابة . ان ما نعنيه هنا ان التقنيات المستعملة في الكتابة والاداء الموسيقيين ، هي جد مناسبة للرواية :

« يقوم الموسيقي بتأليف قطعته في فضاء ورقته المخططة ، فتمثل الخطوط الافقية جريان الوقت ، بينما تحدد العمودية توزيع العازفين . والروائي ، من جهته ، يمكنه ان يوزع قصصا فردية متنوعة في مجسم مقسم الى طبقات ، مبنى باريسي مثلا ، تكون فيه العلاقات العمودية بين مختلف الاشياء والاحداث مشابهة في تعبيرها للعلاقة بين التاني والكيان »[٦٧] .

واذا كانت آذاننا قد اعتادت سماع الآلات الموسيقية تعزف سوية لحنا واحدا ، فان هؤلاء الروائيين يحاولون جعل آذاننا واعيننا تألف اشتراك عناصر قد تبدو متباعدة ، بل متنافرة ، للوهلة الاولى ، في اداء عمل روائي واحد .

هذا التأثر بالموسيقى هو في الواقع عودة الى الاصول التي للنهل من ينابيعها : أليست الموسيقى ، لحنا واغنية ، بالاضافة الى الرقص الذي يصاحبها ، هي أم الفنون؟ اوليس الشعر سابقا للرواية والمسرحية في كل تواريخ الادب ؟

« من الناحية الظواهرية ، الموسيقى اقدم من الكلام المترابط ، ولقد استخدمت للتعبير قبله ، كما انها تبقى دائما الاداة التي تجعله ممكنا ، حتى ولو كنا نميل الى نسيان هذا الاصل . ان مجرد لفظ كلمة هو غير ممكن دون ادراك وامتلاك لصوت وايقاع ، دون تشكيل ومراقبة لاستمرارية وتميز رنة الصوت . هكذا يبدو الكلام المترابط حالة خاصة من البنى الموسيقية . فالموسيقى تحفر مجرى النص ، وتهيء وتشكل ذلك المدى الذي يحدث فيه ويتحدد من خلاله شيئا فشيئا »[٦٨] .

---

(٦٦) R.-M. Albérès, Métamorphoses du roman, p. 422

(٦٧) M. Butor, Répertoire II, p. 28

(٦٨) نفس المصدر ص ٣٣ ـ ٣٤ .

وهل لذلك علاقة مباشرة بالرواية ؟ يسأل قارىء ، نقول ان ما سبق يعطي اكثر من جواب حل سؤال كهذا ، ونقدم اضافة توضيحية من ميشال بوتور : « اذا كانت الرواية مختبرا للقصة ، فان الموسيقى هي المورد الذي تستمد منه اسلحة وادوات ادب جديد »[٢٩] .

انطلاقا من مصدرية الموسيقى ، تحاول الرواية اذن تطوير ذاتها . هذا ما جعل بعض الروايات الجديدة تتحول الى برامج اذاعية ، ليس تمثيلا ، بل قراءة مصحوبة بمقطوعات موسيقية تؤلف خصيصا لها ، او يختارها الكاتب بنفسه من روائع الاعمال الموسيقية الكلاسيكية او الحديثة . فرواية « حول مورتين » Autour de Mortin لروبير بينجيه ، مثلا ، اذيعت بالطريقة المذكورة ، على حلقات ، من راديو شتوغارت ، كما ان عددا من اعمال ميشال بوتور اذيع من محطات مختلفة . وهذا ايضا ما جعل علاقة وثيقة تنمو بين هؤلاء الكتاب وبين مؤلفين موسيقيين وبين رسامين ومصورين ، علاقة اثمرت في احيان كثيرة ، وما تزال ، عددا من روائع الاعمال الفنية التي تشترك فيها الكلمة والصورة واللحن .

« ان الشعر ليس ترفا ، والرسم ليس ترفا ، لا ، ان الموسيقى ليست تسلية الكسالى او الهواة ، فالموسيقى ضرورية لحياتنا ، لحياة الجميع ، ونحن بامس الحاجة اليها اليوم »[٣٠] .

ج - « الريشة والكاميرا »[٣١] .

نلاحظ مما سبق ذكره ان هناك تقاربا لافتا للنظر بين تقنيات هذه الرواية وبين السينما ، وبصورة خاصة بين إخراج الفيلم السينمائي كمجموعة مشاهد يتألف كل منها من « لقطات » متلاحقة ، وبين سرد الرواية المتقطع والمتداخل . وهناك تقنية شائعة في المونتاج السينمائي يحاول الروائيون الجدد الافادة منها واستخدامها في كتاباتهم . ما نعنيه هنا هو « تداخل اللقطات » ، أي تركيب صورتين او اكثر فوق بعضها بشكل يجعلنا نرى عدة مشاهد في نفس الوقت ، كأن يعرض الفيلم شخصا يتذكر احداثا معينة ، فيجعلنا نشاهد في وقت واحد الشخص المتذكر والوقائع السالفة .

العلاقة مع السينما هي اذن علاقة اضطهاد للديناميه - ونسجل هنا التقارب الكبير بين لفظتي سينما (Cinema) وحركية (Cinematique) او حركي (Cinetique) في اللغة الفرنسية - مع الاشارة الى التباين الاساسي الذي يصر الروائيون الجدد على وجوده - والموجود فعلا - بين فني السينما والرواية . فبالرغم من مجالات انتشارها الواسعة (في صالات السينما وعلى شاشات التلفزيون واشرطة الفيديو) ومن تقنياتها الهائلة ، تقدم الاولى حركية سلبية في احيان كثيرة ، اي انها تضع المشاهد في موقف المتلقي من الناحيتين الفكرية والانفعالية ، كما انها تجعله يعيش في وهم الواقع ، واضعة ، من خلال تسارع المشاهد وتلاحقها ، حواجز عديدة بينه وبين فعل النقد او التخيل . وكما رأينا ، فان « الرواية الجديدة » تجهد في جعل القارىء مؤثرا اكثر منه متأثرا ، وفاعلا لا منفعلا .

« ان النجاح الذي حققته السينما يدفع بالبعض الى التساؤل بقلق عن مستقبل الرواية . ولكن تفوق الفيلم

(٢٩) نفس المصدر ص ٣٢ .

(٣٠) نفس المصدر ص ٤٨ .

(٣١) اخذنا هذا العنوان كترجمة حرة لفصل (Plume et caméra) من كتاب جان ريكاردو بقضايا الرواية الجديدة Jean Ricardou, Problemes du Nouveau Roman, PP. 69-79

ليس مستمرا بالضرورة . فنحن امام « مشاهدة » فيلم او « فك رموز » كتاب . ومن المؤكد ان الجمهور العريض الذى تجتذبه السينما يتألف من اغلبية مشاهدين تبهرهم الصورة ، ومن اقلية نشطة ، شبيهة بتلك التي يستحوذ عليها الادب ، تتقن تحليل الاشارات . ان مستقبل الرواية والسينما يكمن في تحديد نوعياتها ، او بالاحرى في التفتيش المتواصل عن تعريف بهما يكون دائم التغير والتطور »(72) .

تسارع الى القول هنا ان النقد الموجه للسينما لا يهدف باى حال الى التقليل من اهميتها الفنية والتثقيفية ، فذلك ما لا يستطيع احد انكاره ، وذلك على الارجح ما جعل عددا من هؤلاء الروائيين يكتبون للسينما ، وما دفع بآلان روب - غرييه الى كتابة عدد من رواياته على شكل سيناريوهات تتحدد فيها بدقة متناهية وضعية الشخص وحركاته ، وحتى الزاوية التي يجب ان تسلط عليه الكاميرا منها ، وما حدا به بعد ذلك ان يتصرف بشكل شبه كلي الى الاخراج السينمائي . ان المقصود هنا ان يحاول كل فن الاستفادة من تقنيات واتجاهات الفنون الاخرى ، وان يعمل في نفس الوقت على سد الثغرات التي يصعب عليها تجاوزها .

« عندما أصر على عدم تفضيل السينما او الرواية ، فذلك لانني اربأ بهما عن الاكتفاء بمهمة التصوير وأنني أريد لهما ان تكونا كتابتين خلاقتين ، ان تكون كل منهما جديرة بحمل رسالة الفن »(73) .

تطرح « الرواية الجديدة » نفسها اذا كعملية تفتيش عن تقنيات واشكال وآفاق روائية جديدة وذلك « بهدف لعب دور ثلاثي بالنسبة لادراكنا للواقع : ان نتعرف اليه ، ونكتشفه ، ونتأقلم معه »(74) والروائي الذي يرفض هذا الدور ، دون ان يدخل بعض البلبلة فيما حوله ، ودون ان يطلب من القارىء جهدا اضافيا ، ان يعيده الى نفسه ويجعله يعيد النظر بعادات ومواقف اكتسبها منذ امد ، ذلك الروائي قد يصيب نجاحا سهلا وشهرة سريعة ، ولكنه يكون قد فشل في اخراجه من حالة ركود ، او على الاقل في فتح بعض النوافذ التي يطل منها على آفاق جديدة .

يبقى ان هذا التيار ليس اول من انتهج التغيير سبيلا . فلقد حاول الباروكيون والرومنسيون والسرياليون وغيرهم تجديد اطر وتوجهات الفن والادب . ولكن التجديد الحالي طاول ، كما رأينا ، ميادين اشمل وأعمق .

« هذه الاعمال الغريبة . . . تريد ان تبين اننا نعيش في فترة اعادة نظر ، وان الرواية بدورها هي في طور اعادة نظر بذاتها »(75) .

ه - بين الرواية والشعر

ننطلق في هذه المقاربة من مقالين لواحد من اكبر النقاد والسيميائيين الفرنسيين بين الخمسينات والسبعينات من هذا القرن ، وهو رولان بارت (Roland Barthes) والمقالان وردا في كتابه « الدرجة الصفر للكتابة »(76) Le Degre Zero de L.ecriture بعنوان « كتابة الرواية » و « هل من وجود لكتابة شعرية ؟ » .

---

(72) نفس المصدر ص ٨٨ .

(73) نفس المصدر ص ٧٩ .

(74) Michel Butor, Essais sur le roman, p. 10

(75) Jean-Paul Sartre, in les Ecrivains en personne, p. 63

(76) Roland Barthes, le Degré Zero de l'écriture, Ed. du Seuil, Paris, 1953

يبدأ بارت مقاله الثاني باستعراض الفرق بين النثر والشعر في العصور الكلاسيكية ليخلص الى المعادلة التالية :

« اذا اسميت النثر خطابا أدنى ، اى مركبة الفكرة الاقل كلفة ، واسميت أ ، ب ، ج ، ملحقات خاصة للغة ، غير مفيدة ولكنها زخرفية ، مثل الوزن والقافية ومجموعة الصور ، فان كل مساحة الكلمات تندرج ضمن المعادلة المزدوجة :

الشعر = النثر + (أ + ب + ج)
النثر = الشعر - (أ + ب + ج)

وينتج عن ذلك بالضرورة ان الشعر يختلف دائما عن النثر . ولكن هذا الاختلاف ليس في الجوهر ، بل في الكمية »[٧٧] .

هذا من وجهة النظر التقليدية ، ولكن المعادلة تغيرت فيما بعد ، بل الغيت بكاملها مع تيارات الشعر المعاصر ، وبصورة خاصة مع بودلير (Baudelaire) ورامبو (Rimbaud) حيث « لم يعد الشعر نثرا مزدانا بزخرفات ومبتور الحرية ، بل اصبح صفة قابلة للتجزئة او الوراثة . لم يعد ملحقا ، ولكنه اضحى مادة ، واصبح بالتالي قادرا ان يستغني عن الاشارات ، لانه يحمل جوهره في ذاته ، وهو ليس بحاجة للاعلان عن هويته »[٧٨]

هذا من ناحية الشكل ، اما المضمون فلقد تغير هو الآخر في نظر الشعر المعاصر . « في الفن الكلاسيكي ، كانت الفكرة الجاهزة تلد نصا يعبر عنها » و « يترجمها » ... في حين ان الكلمات في الشاعرية المعاصرة تنتج نوعا من الاستمرارية الشكلية التي ينبع منها شيئا فشيئا ثقل فكرى او شعورى هو مستحيل بدونها ، العبارة الآن هي الفترة الصعبة لحمل اكثر فكرية تتشكل خلاله الافكار وتنمو بفعل الكلمات . هذه الصدفة الكلامية التي تولد منها ثمرة المعنى الناضجة ، تفترض بالتالي زمنا شعريا ما هو بزمن لصناعة بل لمغامرة ممكنة ، مغامرة التقاء العلامة والقصد »[٧٩]

قبل ان ننتقل الى الغاية التي انطلقنا من اجلها من آراء رولان بارت ، نتوقف لحظة لنشير ان مقاله المذكور ينتهي بانكار قدرة الكلمات المجردة من فكرة وتقنية مسبقة على توليد الافكار ، « فعندما يعيد الكلام الشعري النظر » بالطبيعة » بشكل عام ، وذلك من خلال نسيجه فقط ، دون الاهتمام بمحتوى الخطاب ، ودون الانطلاق من خلفية فكرية معينة ، عند ذلك لا يعود هنالك من كتابة ولايوجد الا أسلوب يلتفت الشاعر من خلاله ليجابه العالم الموضوعي دون المرور بأية صورة للتاريخ او للعلاقات الاجتماعية »[٨٠] .

هذا الكلام لا يعني بالطبع ان بارت ينادى بالعودة الى الشعر الكلاسيكي فهو من اكثر المتحمسين للتجديد في العصر الحديث ، ومن القائلين ان ذلك الشعر يفترض بكل بساطة ان الطبيعة والمجتمع ينقادان بسهولة للعبارة ويستسلمان لها تصويرا وتعبيرا ، وبخاصة اذا كانت موزونة مقفاة .

لا ضير في ان نتوقف برهة اخرى لنقدم مقطعا ، ولو مطولا بعض الشيء من مقاله « كتابة الرواية » ، تصل بعده الى الموضوع الذى نحن بصدده :

---

(٧٧) نفس المصدر ص ٣٣ .
(٧٨) نفس المصدر ص ٣٤ .
(٧٩) نفس المصدر ص ٣٤ - ٣٥ .
(٨٠) نفس المصدر ص ٤٠

« سواء في تجربة الشاعر الصعبة ، وهو يتحمل مسؤولية التصدع الاخطر ، تصدع اللغة الاجتماعية ، او في كذب الروائي المطلوب منا تصديقه ، فان الصدق بحاجة هنا الى علامات كاذبة لكي يستمر ويستهلك . ان الكتابة هي نتاج هذه الازدواجية ومنبعها . وهذه اللغة الخاصة التي يحمل استعمالها الكاتب مهمة ظافرة ولكن مراقبة ، تنطوي على نوع من العبودية الخفية في خطواتها الاولى ، والملازمة لكل مسؤولية : الكتابة ، الحرة في بداياتها ، هي القيد الذي يربط الكاتب بتاريخ هو مقيد بدوره ، لان المجتمع يطبعه بعلامات الفن الواضحة التي تجعله مرهناً أمره »[٨١] .

هكذا يتوضح موقف رولان بارت من الكتابتين ، الشعرية والروائية ، بحيث يتحدد لهما دور مشترك في عملية التجديد اللغوية والاجتماعية والتاريخية ، مع احتفاظ كل منهما بخصائصه وتميزه . ولكن مثلما تتنوع النظرة الى النوع الادبي الواحد وتحدث فيه تعديلات وتغييرات داخلية ، كذلك يحصل بين الانواع المختلفة التي تتباعد وتتقارب وتتداخل حسب التيارات والمدارس فلقد عرفنا الشعر المنثور والحر والمرسل ، كما عرفنا النثر الشعري والمسجع ، ولطالما تكلمنا عن نفحة شاعرية عند روائي وبحثنا نصا او مقطعا بالشاعري ، وكم حاولنا تجميع خيوط قصة من بين ابيات قصيدة او استخرجنا رواية من مجموع قصائد ديوان ، ثم كم من حكايا رواها الشعر صراحة تأريخا او حكمة او رمزا او ملحمة او اسطورة .

ولكن ذلك لم يمنع الشعر من البقاء والرواية من الاستمرار ، لقد تلاقيا وتداخلا مع بعضهما ومع بقية الفنون دون ان يفقد كل منهما هويته .

هذا التلاقي ، دون ذوبان ، ومن خلال تقنيات التجديد ، هو الذي ينادي به ويطبقه عدد من الروائيين الجدد .

ما هو الشعر بنظر هؤلاء ؟

« ينطلق الشعر دائما من حنين الى عالم مقدس مفقود ، والشاعر هو ذلك الانسان الذي يدرك ان اللغة ، ومعها كل الاشياء الانسانية ، هي في خطر . ان الكلمات الشائعة لا تمثل ضمانة ، واذا ما فقدت معناها بدأ كل شيء يفقد معناه . والشاعر يحاول ان يعيده اليها .

« ... الشعر اذن هو قبل كل شيء تلك الضمانة لاستعادة معاني الكلمات ولحفظ الالفاظ ، هو المفتاح السحري ، ويتفرع عن ذلك مشاكل عديدة .

« ... والشعر الذي هو ناقد الحياة المعاصرة ، يفترض علينا تشريعها »[٨٢] لكونه حافظا لتراث اللغة والمجتمع ، متواصلا مع حاضرهما ومستشرفا لمستقبلهما ، يبدو الشعر عنصرا ضروريا ـ واساسيا ـ في نسيج الرواية ، ولا يعنى بالشعر هنا تقديم مقاطع شعرية او شاعرية ، فذلك غير كاف ، عدا عن كون تلك المقاطع موجودة في اغلب الروايات التقليدية التي اعتاد كتابها ان يطلقوا العنان لخيالهم وشاعريتهم ليجعلوا القارىء يعيش بين الفينة والاخرى في جو من الايقاع والوزن والصورة تتغنى فيه المشاعر وتتراقص الكلمات .

« ولكن ليس فقط من خلال بعض المقاطع تستطيع الرواية ـ ويتوجب عليها ـ ان تكون شعرية (بل من

---

(٨١) نفس المصدر ص ٣٢ .

(٨٢) M. Butor, Repertaire II, PP. 17-19

الاسلوب بشكل عام) ، اي بالتحديد مما يتيح لنا ان نتعرف الى كاتب ، ان نميزه ، من مبدأ الاختيار الذى يعتمده ضمن احتمالات اللغة ، من المفردات ، من القواعد . . . والاسلوب لا يتحدد فقط من طريقة اختيار الكلمات وتنسيقها داخل الجملة ، بل تلك التي تجعل الجمل تتوالى ، والمقاطع والوقائع . على كل مستويات ذلك النسيج الهائل الذى هو الرواية ، يمكن ان يوجد الاسلوب ، اي الشكل ، او بالاحرى اختيار الشكل وتحديده ، النظم ، العروض . هذا ما نسميه في الرواية الحديثة بالتقنية »[83] .

يعيدنا هذا القول الى حيث بدأنا ، الى تقنية الرواية ، ولكن العودة توصلنا الى اكتشاف رائع : ان كل تقنيات السرد التي سبق وتحدثنا عنها هي تقنيات لنظم الرواية ، لبنائها الشعري واعادة النظر بالبنى والمفاهيم الروائية تهدف الى اغناء موضوعات الشعر ، باكتشافات العلوم الحديثة ، والى تنويع بنائه انطلاقا من الخطوط والاشكال الهندسية ونظرية النسبية ، ثم الى اغناء الرواية بالشعر بتناسب لهما وجعلها وسيلة لانقاذ الادب من ثغراته واخراج الروائي من صومعته وايقاظ القارىء من سباته . تطوير من داخل الانواع الادبية يطمح الى تطوير العلاقات الانسانية والاجتماعية .

« ان الرواية الشعرية هي ذلك الشيء الذى يدرك الواقع نفسه من خلاله فينتقد ذاته ويتغير . ولكن هذا الطموح مصحوب بالتواضع ، لان الروائي يعرف ان إلهامه لا يمكن ان يأتي من خارج العالم ، وتلك قناعة دائمة عند الشاعر الاصيل . انه يعرف ان الهامه الحقيقي هو العالم في طور التغير ، وبأنه ليس سوى لحظة ، سوى انسان موجود في موقع مميز تمر من خلاله الاشياء لتتحول ألفاظا وكلمات »[84] .

قد نكون ، في هذا المقال ، اكثرنا من النظريات دون ان نقدم امثلة تدعمها وتخفف من جفافها في نفس الوقت . ولكننا كنا مجبرين على ذلك بحكم عمومية المواضيع المطروحة . اما هنا فسوف نعرض بعض الامثلة ، التي قد تكون مطولة بهدف اعطاء صورة واضحة عن شاعرية النص الروائي ـ وليس بعض مقاطعه فقط .

نبدأ من « ممر الخطاف »[85] .

« كل ما يبغيه ان يوقف كل شيء (الحديث والمجادلات والنكات والاصوات) ، ان يدفع الحشد كالقطيع ، القاعة بما فيها ، الجدران والاثاث والراقصون ، تبدو كأنها تغيب في مسافة رمادية ، تنطفىء كل الاصوات ، وحدها انجيل تبدو مشمسة في فستانها الزاهي .

دوي الباب المصفوق يدهشه وكأنه ليس المسؤول عنه يتكلم جيرار :

« ما اسم ذاك العاشق الوسيم ؟ »

يحمر وجه فيولا خجلا ، ومارتين تضطرب ايضا .

« متعبتان حتى انهما لا تستطيعان الكلام » .

« الفساتين التي تجر على درجات السلم في النور الخافت .

(نعتمد هنا نفس طريقة كتابة الروائي . تتابع في الصفحة ذاتها)

---

(٨٣) نفس المصدر ص ٢٦ .

(٨٤) نفس المصدر ص ٦٦ .

(٨٥) M. Butor, passage de Milan, PP. 217-219.

«وصل قارب الشمس الى مستنقع ملتهب حيث كانت طيور كبيرة تغني بكلمات بشرية. كانت وجوهها شبيهة بوجوه البشر، وكانت لها اذرعة متفرعة عن اجنحتها ومنتهية بأيد حقيقية تصفق لمراكب وقع الشعر.

«يجب الانوقظ فيليكس، ولا الجدود».

«وتدخل فيولا بخطى حريرية كبيرة، ممسكة فستانها وكأنها تتهيأ للتحية، وتتمايل وهي تعض على شفتيها لكي لا تنفجر ضاحكة. جيرار، بالزار مرح، يرجوها بحركة من يده ان تتوقف. ارتعاش. ثم همس:

- يا الهي، انه الفراق.

- لقد نال كل منا ما يستحق.

- لا تتكلم بصوت مرتفع.

- هل آتيك بكأس ماء؟

- رفض بصاحبيه اختناق، ضحكة مجنونة.

- «هيا، نامي ايتها الأميرة، فسوف تهدئين في سريرك».

«وكان علي أن أفقد مرساتي، لأنني أصبحت بعيدا عن الجسر، وأن أسمع حفيف السمك النائم تحت قاربي».

- «سمع فيليكس صوت باب الراهبات يقفل، ووقع أقدام الرهبان وهم ينصرفون. ولكنه لم يقرر فتح جفنيه، أو إخراج يده في البرد ليضيء المصباح. يداعب الصفحة المطبوعة، الساخنة بملامسة غطاء السرير. يمد قدميه المرتاحتين من تعبهما، وجلا وسعيدا في نفس الوقت: كم قد تكون الساعة الآن؟ ولماذا يفتح هاتين العينين المخبأتين جيدا في مغارتين من المخمل المشع؟ لماذا يحرك رأسه عندما يكون مجرد احتكاك العنق بالغطاء (هذه الذقن يجب ان تحلق) تعد على سلطان النوم؟ وتجاعيد البيجاما. آه. لم اته بعد. لم اته بعد.».

«كان للضفة الاخرى مظهر صحراء رملية، ترسو عليها مراكب محملة برجال مقيدين. فك الحراس قيودهم، اوثقوا اذرعتهم جيدا وراء ظهورهم ثم انزلوهم. كانوا يحاولون التخلص، ولكن المراكب تركتهم...»

لقد اوردنا هذا النص، رغم طوله كاستشهاد، لنبين من خلاله امرين:

- الأول اعطاء صورة واضحة بعض الشيء عن شاعرية الرواية باكملها، وليس مقاطع منها، فالقصة - أو بالأحرى القصص - التي اقتطفنا أجزاء منها لا تقدم بشكل مباشر، بل تختبيء وراء شاعرية الكلمة التي تجبرنا على الدوران حولها والتعمق فيها قبل استكشاف الأحداث التي تنم عنها. وهنا لابد من ايراد ملاحظة اساسية: ان ترجمة النص الشعري لا يمكن الا ان تفقده كثيرا من خصائصه اللغوية والبنيوية. فمهما حاول المترجم أن يكون أمينا، يجد نفسه مضطرا، بحكم نقله للنص من بيئة لغوية الى أخرى، أن يتجاوز الكثير من بلاغته، وخاصة من الناحية البديعية. ونحن نهدف من وراء هذه الملاحظة ان نقول أن شاعرية النص المترجم - سواء ذاك الذي نحن بصدده أو أي نص آخر - لا يمكن أن تظهر كاملة لأنه يفقد كثيرا من جمالياته بتغيير هويته اللغوية.

- والأمر الثاني ينطوي على عودة الى الوراء، الى تقنيات السرد الروائي التي يظهر النص المذكور بعضا منها. فهو يبدأ بوصف حالة أحد شخوص الرواية الذي يستفيق من حلم جميل ليخرج غاضبا. يدعه يغادر ويعود ليسلط الاضواء على محادثة بين شاب

وقتانين ما زالوا في الاحتفال الذي ما يلبث ان ينتهي بسماعنا وقع أقدام الخارجين . انتقال بعدها الى حلم يعيشه شخص آخر ينام في طبقة اخرى من المبنى . ثم مواكبة اثنين من المحتفلين الى منزلها ، فالانتقال مرة أخرى الى حلم يعيشه شخص آخر ، ثم الى تصوير شخصية تتردد بين النوم واليقظة ، نعود بعدها الى الحلم الاول . واذا ما اكملنا وجدنا فقرات كثيرة مشابهة لا يفصل الواحدة منها عن الأخريات سوى مجال سطر يترك فراغا . وهذا النوع من السرد هو ما اسميناه سابقا بالتوازي .

نعود الى شاعرية الراوي لنلقي ، مع ميشال بوتور ، بعض الأضواء على كيفية التوصل اليها :

واذا ما توسعنا بمعنى كلمة أسلوب ، وهذا ما يفرض نفسه من خلال تجربة الرواية المعاصرة التي تعم الكلمة وتأخذها على كل المستويات ، فمن السهل ان نبرهن اننا باستخدامنا لبنى قوية بما فيه الكفاية ، شبيهة بما يدخل في نظم الشعر ، وشبيهة بالتصاميم الهندسية والموسيقية ، وبجعلنا العناصر تتناغم بمنهجية مع بعضها البعض حتى تتوصل مجتمعة الى حالة التجلي التي ينتظرها الشاعر من نظمه ، نستطيع ان ندخل بشكل كامل ، حتى ضمن وصف الاشياء العادية أو التافهة ، قدرات الشعر الخارقة»[٨٦]

هل أوصلنا هذا الرأي الى تناقض؟

ألم نقل سابقا ان هؤلاء الروائيين لا يقرون المعرفة الشمولية للكاتب ولا الالهام الشعري او الفني ، وان هذا ما جعلهم يلجأون الى التركيز على التقنية وعلى الصناعة ؟ فكيف يحق لاحدهم ، والحال هذه ، ان يتكلم عن «التجلي» وعن «قدرة الشعر الخارقة» ؟

ان امعان التفكير في ما يقوله بوتور يبين ان التناقض غير موجود على الاطلاق ، اذ ان «التجلي» هو نتيجة للكتابة وليس لها . فالكاتب لا يبلغه الا «بمنهجية» تناغم فنونا عديدة وترفدها خلفية ثقافية واسعة تمكنه من «نظم» احداث روايته بعبارات تستخرج من أعماق كنوز اللغة ، ثم هندستها وتوقيعها أنغاما تتجاوب وتتكامل لتؤلف سمفونية الكلمة واللحن والصورة، أما معرفة الأحداث والشخصيات وكوامن النفوس، فلقد حلت مكانها معرفة اللغة وتقنيات الكتابة . يوضح رولان بارت هذه النقطة فيقول :

«الادب هو لغة ، ووجوده هو في اللغة ، واللغة في الاساس ، قبل كل الانواع الادبية ، هي منظومة معان : فهي تنطوي ، قبل ان تصبح ادبا ، على مواد خاصة (الكلمات) ، وعلى عملية تفكير وانتقاء وتصنيف ، وعلى منطق خاص . . . وزيادة على ذلك فان هذه الكلمات البسيطة هي مدلولات بحد ذاتها ، ولها تاريخ ومحيط . أما معانيها فهي لا ترتبط بالشيء الذي تدل عليه بقدر ارتباطها بكلمات أخرى ، قريبة ومختلفة في نفس الوقت ، وفي هذه المنطقة بالتحديد منطقة «ما فوق المعنى» ، أو المعنى الثانوي ، ينشأ الأدب ويترعرع»[٨٧] .

«منطقة ما فوق المعنى» هذه هي التي يحاول الروائيون الجدد ولوجها ، ولكن ليس فقط من خلال مدلولات الكلمات ، بل من خلال الاسلوب والبنية الروائية ايضا . واذا كان تعبير «ما فوق المعنى» يذكرنا على الفور بالسريالية ، فان ما ذكرناه سابقا يظهر البون الشاسع بين التيارين ، فنحن هنا بعيدون عن التلقائية واللاوعي المتحررين من رقابة العقل وعن النفسانية التي يرخي لها السرياليون العنان . ربما نجد التقاء في

(٨٦) M.Butor, Essais sur le roman, P. 16
(٨٧) Roland Barthes, Essais critiques, p. 264.

دور الحلم في عملية الكتابة ، ولكن الاختلاف واضح حتى في هذه النقطة ، اذ يرى روائيونا ان الحلم جزء من الواقع (٨٨) ، جزء مهم دون شك ، ولكنه ليس اساس الواقع او تجسيده كما يعتقد فرويد والسرياليون من بعده . .

أكثر من كونها فعلا للحلم أو للاوعي في اللغة ، الكتابة هي فعل ينطلق من الواقع ، بشقيه ، اليقظة والحلم ، الوعي واللاوعي ، للتعمق في معرفته ومن ثم لتغييره وتحسينه . وهذه الكتابة هي ، كما رأينا ، الرواية الشعرية ، أو الشاعرية ، بتعبير أدق ، أي التي تعتمد بنى الشعر وأنغامه وروحيته ، حتى ولو لم تكن تروي أحيانا سوى عملية تشكل النص :

«تنبسط الكلمات ، يشتد الخيط الذي يخترقها ، يهتز . . . يصغي الى رنينها ، الذي ينتشر . . وحيدا معها ، ينتصب هو بدوره ، خارج المادة الرخوة والباهتة التي كان منغمسا فيها ، تسحره حركاتها ، يرتبها ويغير أمكنتها لكي تشكل زخارف منقوشة بعناية أكبر . . . يتسع رنينها ، إنه الآن موسيقي ، غناء ، يعين موقع ، تتوالد الايقاعات بعضها من بعض ، كلمات كان شيئا يجذبها تأتي من كل حدب وصوب . . . يتبع حركاتها مسحورا ، تصعد ، تهبط ، تنطلق من جديد وتهبط ، يوجهها بحذر . أنظر إليها الآن وقد تعودت وخضعت طائعة لايقاع معين . . . تحت الخطى ، تطير . . ينتظر اللحظة التي تصل فيها الى ارتفاع محدد ثم تعود الى الهبوط بملء إرادتها .

وللكلمات الآن بريق أكثر ، تأتي أعداد أخرى منها ، نادرة ، أنيقة ، ألوانها وألقها أوضح ، أنغامها أجمل وأشجى وكأنها معزوفة بآلات جديدة ونادرة . . إنها اللحظة المناسبة للتوقف . عليه ان يرتاح قليلا . لقد بلغ مرحلة جديدة» (٨٩)

يعرض لنا هذا النص احدى لحظات العشق والغزل والمداعبة بين الروائي - الشاعر والكلمات ، وحالة الوجد التي يعيشها وهو يسبح في اعماق اللغة ، ثم النشوة التي يبلغها عندما يشعر أن الكلمات اسلمته زمامها . الشعر كتعبير يصبح هنا تعبيرا عن حالة الكتابة مع ما يكتنفها من قلق وتردد واضطراب ولذة وعطاء .

«يستجمع كل قواه ، يحاول أن يبعد تلك الموجات الشريرة التي تبثها . . وفجأة يظهر في تلك الكلمات ، في تلك الجمل انتفاخ صعب تبينه . . يخفق برفق ، يضمه ، يتفحص صوته . . . ولكن الكلمات ، ما ان يلتقطها ، حتى تخف وتصغر وتتطاير مثل فقاعات تتفخ في هواء كثيف . . .

«لقد أضاع كل شيء ، إنه وحيد ، محروم ، لقد جذب خارج تلك الحصن الذي كان يحتمي به ، خارج تلك السور القوي التي كانت تشكله اعماله ، كتبه ، مقالاته ، اسلوبه القوي ، المترابط ، المحكم ، جمله المصقولة كمدافع برونزية ، دقيقة الرماية تخيف المهاجمين .

ولكنه قرر أن يخرج . لقد قبل التحدي وهو يتقدم وحيدا في أرض مكشوفة . . .» (٩٠)

---

(٨٨) « ان الحلم هو حياة ثانية يمكنها بالتأكيد أن تلعب دورا في الأدب ولكنها يجب أن تميز منها بعناية [illegible] ... أكثر إلى العالم ... [illegible] ... في القلم »
Michel Butor. Repertoire V,PP. 24-28.
(٨٩) Nathalie Sarraute. Entre la vie et la mort, PP. 66 – 67.
(٩٠) Nathalie Sarraute. les fruits d'or, PP. 112-113

الشعر يحكي الرواية ، والرواية تكتب بالشعر ، ولكن هذا التفاعل ليس الغاية القصوى ، وهو ان شكل المادة الاساسية لبعض اعمال ناتالي ساروت ، ثم فيليب سولر وجان - بيار فاي ، فانه يهدف الى ابعد بكثير من ترجمة الكتابة عند اغلب الروائيين الجدد .

ففي (الاستجواب) لروبير بنجيه [31] لا يتوصل الشخص المستجوب الى تحقيق ذاته الا بعد اجاباته المطولة على اتهامات توجه اليه ، هكذا تصبح اللغة وسيلة للخلاص وتجسيدا للوجود . وهي تصبح في الغالب ، كما سبق وذكرنا ، وسيلة اكتشاف للواقع وتأثير فيه الواقع بابعاده الذاتية والاجتماعية والتاريخية والمستقبلية :

«تقول لنفسك : ما الذي حدث منذ مساء ذلك الاربعاء ؟ منذ آخر سفر عادي الى روما ؟ وكيف تغير كل شيء ؟ وكيف وصلت الى هنا ؟

وإن القوى التي كانت تتجمع منذ زمن طويل تفجرت في قرار هذه الرحلة ، ولكن نتائج الانفجار لم تتوقف هنا «لانك بتنفيذ هذا الحلم الذي داعبته طويلا ، اجبرت نفسك على اكتشاف ان حبك لسيسيل هو جزء من حبك لروما ، وإذا كنت ترغب في الإتيان بها إلى باريس فذلك لجعل روما حاضرة كل يوم ، ولكنها لو جاءت الى مركز حياتك اليومية تفقد دورها كوسيط ، وتصبح امرأة مثل كل النساء . . .

«ولكن ، ليس ذنب سيسيل اذا كان النور الروماني الذي تعكسه وتنشره ينطفىء عندما تأتي الى باريس ، انه ذنب الاسطورة الرومانية ذاتها التي ما ان تجهد في تجسيدها بصورة قاطعة وبطريقة خجولة ، تكشف تناقضاتها وتدينك . . .

«وداعا ، صرخت لها وهي تركض مرفوعة الرأس ، رائعة ، وشعرها كتاج من اللهب الأسود ، تلهث وتبتسم ، كنت تفكر يومها : لقد اعتقدت انني اضعتها ، ولكنني وجدتها ، لقد مشيت على حافة هاوية ، الآن أعرف كيف احتفظ بها ، أتمسك بها» [32]

الأمثلة كثيرة والمواضيع مختلفة ، والشعر موجود في حنايا الرواية ، ليساهم في تحديثها شكلا ومضمونا ، وذلك ضمن اعادة نظر شاملة بمفهوم الادب ذاته الذي لم يعد يبدو تسلية او ترفا ، بل حاملا لدور اساسي في حاضر المجتمع ومستقبله .

٦ - بين «الرواية الجديدة» الفرنسية والرواية اللبنانية المعاصرة

لم تكن تقنيات التجديد في الرواية الفرنسية غائبة عن الرواية العربية التي يربط اكثر النقاد نشوءها وتطورها «بالمثل الذي تضربه الروايات الغربية» ، فهذا الفن «ليس جزءا من تراثنا الادبي» [33] . ولكنه «مقتبس عن الغرب أو - على الأقل - متأثر به تأثراً شديداً» [34] .

هذا بالنسبة للرواية بصورة عامة ، اما بالنسبة لهذا التيار التجديدي ، فلقد ظهرت في مختلف ارجاء العالم العربي كثير من الاعمال الروائية المتأثرة به او المتماثلة معه . ولكن اللافت للنظر ان ظهور هذه الاعمال كان متزامنا مع الرواية الفرنسية الجديدة أو متأخرا عنها بضع سنين ، فمنذ أواخر الستينات من هذا القرن اصبحنا نقرأ عن «الرواية الجديدة» في المغرب أو مصر

---

(31) Robert Pinget, L'Inquisitoire. Ed. Minuit, Paris, 1962

(32) Michel Butor, La Modification, PP. 277 – 279

(33) الياس خوري، تجربة البحث عن أفق، ص ١٠٩ و ١١٠

(34) بطرس حلاق، «حداثة الرواية العربية بين النقد والايديولوجيا»، الفكر العربي، بيروت، السنة الثانية، العدد ١٤، ١٩٨٠، ص ١٢٥ - ١٤٠ .

أو لبنان أو العراق أو في الأدب الفلسطيني ، وصارت تطالعنا تسميات «رواية الطليعة» و «الأدباء الشبان» و «جيل الستينات» و «جيل السبعينات» و «تيار الوعي» ، في الروايتين المصرية واللبنانية على التوالي ، وغير ذلك من التسميات والمصطلحات التي تفوح منها رائحة ما اطلق على الروائيين الفرنسيين الجدد أو على من تأثروا بهم من أمثال جيمس جويس وفرجينيا وولف وغيرهم (٩٥).

من المؤكد ان الرواية العربية الجديدة قد استقت من تقنيات مثيلتها الفرنسية التي تسنى لعدد من الروائيين العرب ان يطلعوا عليها بشكل مباشر وان يتمثلوا بنى التجديد فيها ويطبقوها في رواياتهم . ولقد ظهرت ، من جهة اخرى ، ترجمات لبعض الاعمال ـ النظرية فقط ـ للروائيين الفرنسيين ، اذ ترجم فريد انطونيوس كتاب ميشال بوتور «بحوث في الرواية الجديدة» (Essais Sur Le Roman) وترجم مصطفى ابراهيم مصطفى «نحو رواية جديدة» (Pour Un Nouveau Roman) لآلان روب غرييه ، بينما كتب عدد آخر عن بعض أعلام الرواية الفرنسية ، منهم لويس عوض في «دراسات عربية وغربية» ومحمد مندور في «الأدب والنقاد المعاصرون» ، كما يستشهد كثير من النقاد بآراء أولئك الروائيين أو بالترجمات عنهم .

من البديهي أننا لن نتمكن هنا من الاحاطة بكل الميادين التي يظهر فيها تأثير الرواية الفرنسية الجديدة على الرواية العربية المعاصرة ، ولكننا سنكتفي بالقاء نظرة مقارنة على تقنيات التجديد التي ظهرت في الرواية اللبنانية المعاصرة على وجه التحديد . ونستعمل مصطلح «المعاصرة» بدل «الجديدة» لان وجود هذه الأخيرة يقتضي وجود تيار أو مدرسة لم يتضح أي منها بعد وعلى الأقل لم تظهر حتى الآن دراسات تحدد الملامح المميزة له .

اذا كان اغلب الكتاب العرب ما زالوا متمسكين بمعرفتهم الشمولية لما يدور في أعماق أبطالهم وما يجري حولهم ، واذا كانوا مستمرين في رسم شخصيات محددة بماض وحاضر ومؤثرات نفسية واجتماعية ، فذلك لا يحجب التصدع الذي اصاب الكاتب وشخصياته على السواء والذي كان من نتائجه ارتجاج في معرفة الكاتب وفي شخصية البطل ، وكان من مسبباته ، عدا عن التأثر بتجديد الغرب ، هزيمة ١٩٦٧ وما تلاها ; يضاف اليها ، عند كتاب المشرق العربي خصوصا ، واللبنانيين منهم بوجه أخص ، الحرب اللبنانية (٩٦) ، وسبقها في وعي الجميع مأساة فلسطين وشعبها .

بدا التصدع بخلخلة خفيفة ظهرت على سطح البناء الصلب ، المتماسك ، لبعض الروايات التي تشكل «طيور ايلول» نموذجا لها . ففي هذه الرواية التي تبدو فيها الكاتبة ممسكة بوضع شخصياتها المعلقة بين الريف والمدينة ، ملمة بتاريخهم وحاضرهم ، ومطلعة على دقائق شعورهم وعلى خفايا نفوسهم ، مسترجعة حكاياتهم وعلاقاتهم من خلال ذكرياتها

(٩٥) بخصوص هذه التسميات انظر العدد الثاني من المجلد الثاني من مجلة فصول (القاهرة، يناير فبراير مارس ١٩٨٢) الذي يحمل عنوان «الرواية وفن القص»، وبصورة خاصة دراسات: سامي خشبة، «جيل الستينات في الرواية المصرية»، ص ١١٣ - ١٢٤، محمد بدوي، «مغامرة الشكل عند روائي الستينات» ص ١٢٥ - ١٤١، سيزا قاسم، «المفارقة في القص العربي المعاصر»، ص ١٤٣ - ١٥٢، ويمنى العيد، «تيار الوعي والرواية اللبنانية المعاصرة» ص ١٥٣ - ١٧٢.

(٩٦) يتفق كثير من النقاد العرب على تحديد هذه المسببات، ومنهم على سبيل المثال: الياس خوري، تجربة البحث عن أفق، (والذي يحمل عنوانا آخر هو مقدمة لدراسة الرواية العربية بعد الهزيمة) مركز الأبحاث الفلسطينية، بيروت ١٩٧٤، والذاكرة المفقودة، ص ٣٥ - ٤٢، غالي شكري، سوسيولوجيا النقد العربي الحديث، ص ١٩٣ - ٢٠٢، أحمد محمد عطية، البطل الثوري في الرواية العربية الحديثة، ص ٢٠ - ٢٩.

المروية بصيغة المتكلم ، فان الزمام يفلت من يدها بين الفينة والفينة . وسواء حصل ذلك عمدا أم نتج عن عدم قدرة الذاكرة على لملمة نتف الماضي ، فان هذا التراجع ـ وإن بقدر يسير ـ عن المعرفة الكاملة والشاملة عند الكاتب هو أمر لافت للنظر [٩٧] .

قبل أن ننتقل الى مراحل أخرى في معرفية الكاتب ، تجدر الاشارة الى أن وضعية البطل المتأرجح بين مكانين أو عقليتين كانت قد ظهرت منذ أواسط الخمسينات في ثلاثية سهيل ادريس ـ «الحي اللاتيني» ١٩٥٤ ، «الخندق الغميق» ١٩٥٨ ، و «أصابعنا التي تحترق» ١٩٦٢ ـ وفي روايات ليلى بعلبكي وليلى عسيران الصادرة في أوائل الستينات [٩٨] . وضعيات متشابهة ، وطريقة عرض متقاربة لا تتطلب من القارىء كبير جهد لتتبع الأحداث أو لمعرفة ما يريده الروائي . ولكن حتى «الحي اللاتيني» التي من اقدمها تنتهي بخدش معرفي ـ يطال القارىء هنا بدل الكاتب ـ عندما ينتقل البطل في اخر كلمات الرواية «والآن بدأنا» ، من ضمير المتكلم المفرد الى الجمع تاركا بذلك للقارىء ان يحدد ماهية هذا الجمع وتوجهه البداية وغايتها .

بعد بضع سنين ظهرت موجة جديدة من الروايات التي حلت فيها الشروخ مكان الخدوش ، واخذت الكتابة تمثل القلق والتصدع . واللافت للنظر أن هذه الموجة قد طفت بين ١٩٦٨ و ١٩٧٤ وانها تعكس هذا القلق العام الذي يحاول أن يكتشف بنية جديدة للنثر يمكن أن تعطيها صفة عامة هي محاولتها تأسيس أبعاد الحياة اليومية في شكل روائي مفتوح . وفي هذا الشكل تنحل صورة الكاتب ـ المؤلف في التفاصيل أو في الشهادة هنا ، ويصبح الشكل الروائي وكأنه مختبر اللغة الجديدة . مختبر يحاول أن يصيغ علامات الزمن المتقطع وان يكتشف شكلا خاصا لا يعكسه في الابداع ولكنه يحاوره . القاسم المشترك الذي يوحد المحاولة الروائية الجديدة هو الوصول الى هذا الشكل الذي يستطيع ان يحاور الازمنة العربية المتداخلة (يتحدث الياس خوري عن الرواية العربية بشكل عام) دون ان يدعي لنفسه القدرة على صياغة آفاقها واحتمالاتها» [٩٩] .

كان أكثر الكتاب تمثيلا لهذه الموجة أملي نصرالله في «شجرة الدفلى» و «الرهينة» وليلى عسيران في «عصافير الفجر» وحنان الشيخ في «انتحار رجل ميت» و «فرس الشيطان» ، وتوفيق يوسف عواد في «طواحين بيروت» ويوسف حبشي الأشقر في «لا تنبت جذور في السماء» والتحمت برأينا في «دليل الغرباء» لغادة السمان و «عودة الطائر الى البحر» لحليم بركات [١٠٠] . قد يعترض البعض هنا على تصنيف «دليل الغرباء» كرواية بينما هي ، برأي الكثيرين ، مجموعة قصص . ولكننا نرى ان خيوطا عديدة تجمع بين أجزاء الكتاب وتشكل منها وحدة روائية ، رواية جديدة .

ومنذ أواسط السبعينات ما زالت الموجة الثالثة مستمرة ، موجة تفتتت فيها الشخصيات والنصوص وانتقل السرد من التردد والقلق الى التداعي والابهام والتهافت ، لكأنما تقنيات الرواية الفرنسية الجديدة قد وجدت في رعب الحرب اللبنانية وتخبط المثقفين في دوامتها وضياعهم في متاهاتها واحتراقهم في أتونها ،

(٩٧) نشير هنا الى أن رواية طيور أيلول قد ظهرت للمرة الأولى سنة ١٩٦٢ كما تذكر عدد من الدراسات التي كتبت عنها .
(٩٨) ليلى بعلبكي ، أنا أحيا ١٩٥٨ ، الآلهة الممسوخة ١٩٦٠ ، ليلى عسيران ، لن نموت غدا ١٩٦٢ ، الحوار الأخرس ١٩٦٣ .
(٩٩) الياس خوري ، الذاكرة المفقودة ، ص ١٩٣ ـ ١٩٤ .
(١٠٠) تجدر الإشارة الى أن غادة السمان وحليم بركات قد ولدا في سورية ولكنهما عاشا الفترة طويلة في بيروت حيث نشرت أغلب أعمالهما .

الارض الخصبة التي تنبت فيها وتنضج . غادة السمان بين «بيروت ٧٥» و «ليلة المليار» ، الياس الديري بين «الفارس القتيل يترجل» و «عودة الذئب الى العرقوب» ، يوسف حبشي الاشقر بين «أربعة أفراس حمر» ، و «المظلة والملك وهاجس الموت» . وحليم بركات في «الرحيل بين القوس والوتر» ، وحنان الشيخ في «حكاية زهرة» ، وفؤاد كنعان «على أنهار بابل» ـ بالرغم من لجوء هذه الرواية الاخيرة الى قرية يبدو ان الحرب لم تصلها ـ ومطاع صفدي في «اصابع القدر» ، وغيرهم ، كل هؤلاء يتهالون ، وان بنسب متفاوتة ، مع الروائيين الفرنسيين الجدد .

ان المراحل الثلاث التي اشرنا اليها في محاولة تصنيف أولية لروايات فترة تناهز ثلاثين عاما تتجسد بشكل خاص على مستوى البنية والسرد . واذا كنا سنركز هنا على المرحلتين الثانية والثالثة فقط ، فذلك لانهما تعكسان بوضوح ما نحن بصدده من تفاعل مع الرواية الفرنسية الجديدة وتأثرها .

لقد تعرضت بنية الرواية اللبنانية المعاصرة لتغيرات جذرية ، فاختفى فيها ، أو كاد ، تسلسل الأحداث الزمني وتواترها واصبح اكثرها يلقي بنا منذ اللحظة الاولى في متاهة الاحداث ودوامتها أو يجول بنا في طبقات متفاوتة العمق من استبطان الشخصيات واستذكارها واستشرافها وكوابيسها . واخذنا نتزلق ونحن نقرأها الى مناطق وفترات أخرى من خلال بنى تكرارية أو تبديلية أو تبطينية . هكذا تلفت نظرنا أملي نصرالله في «تمهيد» الرهينة الى ان كتابتها «ليست سوى قارب من ورق» يصنعه «طفل واقف عند شاطىء البحر» .

«وهي ليست سفينة حلمه ، لذلك يطرحها للموج ، للبحر الكبير ، ليغيّبها في دفق لجته ، او في عيون المتجمهرين على الشاطىء»

«ثم يعود الى الحلم»

«الى التصميم»

«الى البناء الجديد»[١٠١]

بناء تشكيلي اذن ، وهو تشكيلي ايضا عند فؤاد كنعان ، «على انهار بابل» ، حيث يكفي تصفح بدايات فصول الرواية ـ ولن اقول قصصها ـ لنكتشف البنية الكوكبية التي تراوح بين استرجاع الماضي ـ «الى ضفاف الماضي مضيت» ـ «أسلمت قلبي على دفتري»[١٠٢] وتصوير الحاضر من خلال غيوم تخف حينا وتتكاثف أحيانا . أما «طواحين بيروت» فيحدث عنها ابراهيم السعافين قائلا : «ان من يتأمل الرواية يلاحظ انه قام على تصوير التناقضات والتقابلات التي ترسم الملامح الاساسية للبناء الاجتماعي ، اذ تتحرك الاحداث حركة لولبية ، لا تتجه الى أمام حتى ترتد الى الخلف ، فقد تقل اذا حدة الحركة تسعى الى تضييق الهوة التي تفصل بين الشخصيات أو الى ردمها ، فنفاجأ بأنها ترتد بشكل حاد لتوسيعها ، من خلال تأزيم المواقف أو تجميدها .»[١٠٣] وتتعقد البنية أكثر عند حليم بركات ويوسف حبشي الاشقر والياس الديري وغادة السمان حيث بشكل تقاطع وتشابك وتداخل الأحداث والأمكنة والأزمنة بنى متاهية توظف فيها كل التقنيات ليس فقط لتصوير الجو المتاهي ، بل لاجبار القارىء على التوقف بين النية والغينة ، أو لنقل عدوى القلق والرعب اليه . وحتى الشكل فانه يلعب دورا في ذلك . لتتصفح فقط «كوابيس بيروت»

(١٠١) أملي نصرالله، الرهينة، ص٦

(١٠٢) فؤاد كنعان، على أنهار بابل، ص٧٨، ٨١، ٨٤، ٨٨، ٩١، ١٤٣، ١٦٣، ١٨٧ .

(١٠٣) ابراهيم السعافين، «طواحين بيروت بين الرؤية والتشكيل»، مجلة المعرفة دمشق، السنة ٢١، العددان ٣٠٦ ـ ٣٠٧ ، ١٩٨٨، ص ٩٩

أو «ليلة المليار». سوف تجد أنفسنا أمام صفحات مثقلة من الزوايا الأربع لا تفصل بين مقاطعها سوى كلمة «كابوس» المتبعة برقم في الرواية الأولى، أو ثلاث دوائر صغيرة في الثانية. ألا يدخلنا ذلك في جو من الرعب المتواصل، في ليل قلق طويل لا تبدو فيه بارقة من أمل أو قبس من نور؟ «لم تنته الحدوتة بعد .. ولن تنتهي قبل زمن طويل ...»[١٠٤] بعد هاتين العبارتين بسطر واحد تتساءل الكاتبة «تمت؟»[١٠٥] ولكن الرواية لا تتم، بل تُفتح من جديد على «مشاريع كوابيس» تعيد القارىء الى جو القلق والرعب. أما «ليلة المليار» فان كثرة حواراتها ترسم على الصفحة المقفلة واقعا مهلهلا، ممزقا، مهشما، يزيد في تصويره النقاط الثلاث التي تتكرر بعد كل عبارة أو جملة، والتي تلعب دور الفصل، والوصل، في الوقت نفسه.

لن نتوسع أكثر في إعطاء الأمثلة، بل ننتقل الى السرد. والواقع أن ما ذكرناه عن البنية يلقي بعض الأضواء على تقنيات السرد في الروايات التي تتحدث عنها. والملاحظ، كما سبق وألمحنا، أن أسلوبي السرد الغالبين هما الاسترجاعي، والمتداخل أو المتشابك. والأول هو الذي تتميز به بشكل خاص روايات أملي نصرالله وفؤاد كنعان. واذا أردنا تحديده بشكل ادق لقلنا مع سيزا قاسم بأنه «استرجاع داخلي: وهو الماضي السابق لبداية الرواية، والذي تأخر تقديمه في النص»، وهو يستحيل في الغالب «مزجيا»[١٠٦] يجتمع فيه زمن الكتابة مع زمن التذكر مع زمن الذكريات (والمزج هنا يختلف، كما نلاحظ، عن تقنية «السرد المزجي» التي سبق وعرفناها في الرواية الفرنسية الجديدة). أما الثاني، وهو الأكثر شيوعا، فهو الذي «ينكسر فيه تسلسل حدث ما بشكل مفاجيء، ليبدأ قص حدث آخر ينكسر بدوره، وهكذا تتداخل في الرواية «أصوات متنوعة متفاوتة الزمان والمكان، وتختلط هذه الأصوات بصوت الراوي وتتفاعل معه معطية أبعاداً متناهية، القصة محدودة الزمان والمكان»[١٠٧]، كما في رواية «الفارس القتيل يترجل» وفي روايات حليم بركات[١٠٨]. وتقنيات السرد المتوازي والمتقاطع ليست غائبة عن هذه الرواية، ففي «بيروت ٧٥» تقدم لنا غادة السمان عرضاً متوازياً لشخصيات روايتها ومشاكلهم وامانيهم وتطور مأساة كل منهم. وتنطلق هذه المتوازيات في الغالب من إشارة الى حالة الطقس تحمل أكثر من مجرد تسجيل وضع مناخي أو تحديد زمني:

أ ـ «الشمس شرسة وملتهبة» (ص٥)، «لقد أيقظت الشمس جسدها» (ص١٣).

ب ـ «حين استيقظ أبو مصطفى السياك من نومه كان الظلام دامسا» (ص٢٥)، «كانت هنالك نقطة مضيئة ساكنة في البحر» (ص٣٧).

ج ـ «انفجر الرعد كصرخة تهديد غامضة» (ص٤٩، ٥٤، ٥٦، ٥٧، ٦٣، ٦٦، ٦٨).

د ـ «ساح الحبر واهترأ الورق وجفت حلوق الرجال في «قهوة الليل» وابتلوا بالمطر حتى قاع عظامهم» (ص٥٧)، «تمطر تمطر» (ص٧١، ٧٢، ٧٣، ٧٤).

(١٠٤) غادة السمان، كوابيس بيروت، ، ص ٣٣٧.
(١٠٥) بهذا التساؤل تنتهي رواية ليلة المليار للكاتبة نفسها، كما تنتهي روايتها بيروت ٧٥، بمجموعة من الكوابيس (غير مرقمة).
(١٠٦) سيزا قاسم، بناء الرواية، ص ٤٠ ـ ٤١.
(١٠٧) تيه تك، «التناظر والترابط في رواية» عودة الطائر الى البحر «الياس الخوري» في مجلة الفكر العربي المعاصر، بيروت، العدد ٣٤، ربيع ١٩٨٥، ص ١٠٣.
(١٠٨) انظر، الياس خوري، الذاكرة المفقودة، ص ١٣٤ ـ ١٤٣، خالدة سعيد، حركية الابداع، ص ٢٦٦ ـ ٢٧٣.

وتظهر هذه التقنية أيضا عند حنان الشيخ في «حكاية زهرة» حيث يظهر التوازي على مستوى تبدل الرواة من فصل لآخر»[١٠٩].

أما السرد المتقاطع، فانه يظهر بصورة خاصة في «عودة الذئب الى العرقوب»، وهو ما يسميه نبيه قنبر بالمبعثر، اذ يقول: «وصعوبة الرواية تكمن في كونها لا تتبع تسلسل الأحداث وترابطها، وإنما تجزئها وتبعثرها تاركة للقاريء مهمة لملمتها وجمعها. وسبب ذلك أن حاضر الرواية لا يشكل إلا جزءا يسيراً من الأزمنة المتعددة المتشابكة التي تحتويها الرواية والتي تظهر مفككة مشتتة»[١١٠].

ان تقنيات السرد هذه تحاول أن تشكل النسيج الفني الذي يعكس بواقعية ضياع الشخصيات في متاهات الحرب والغربة والاستلاب. ونشير هنا إلى أن أيا من هذه الروايات لا تقدم «بطلا» بالمعنى الروائي أو الاجتماعي أو السياسي للكلمة، بل هي تعرض شخصيات ضائعة، حائرة، قلقة، تتعرض لأنواع مختلفة من الضغط والكبت والعنف، ولعل ما تقوله خالدة سعيد عن «عودة الطائر إلى البحر» ينطبق على أغلب الروايات اللبنانية المعاصرة، وخاصة روايات المرحلة الثالثة: «الأبطال هنا ـ وكان أفضل لو قالت «الشخصيات» ـ لا يظهرون إلا من الزاوية التي تضيئها الحرب ولا يقومون بأفعال بصورة منفصلة عنها، وليسوا موجودين في الرواية إلا لأنهم تفاصيل في لوحة الحرب كما تمت على الجبهة الداخلية وعلى دروب النزوح المحرقة، أو ميادين المقاومة والمظاهرات..

«وهكذا... الرواية هي قبل كل شيء رواية انضاءة وإعادة نظر، تفيء من الأوضاع والعلاقات ما كان مموها ومقنعا بأطار وشعارات ومبادئ، تهاوت أمام الحرب فبدت الأشياء عارية (الأوضاع العائلية، البنية السياسية، والتركيبة الطائفية)»[١١١].

والضمائر التي تعبر عن هذه الشخصيات تعرضت بدورها للتعددية والابهام، بمعنى أن ضمير المتكلم أو الغائب ينتقل مداورة من شخصية إلى أخرى، فيصبح راوي «حكاية زهرة» متعددا حيث تتكلم زهرة في بعض فصول الرواية، بينما يتحدث في فصول أخرى خالها وزوجها. وعند فؤاد كنعان تنتقل الـ «أنا» من فم لآخر حتى يتحرك بها لسان الكنيسة:

«قبل أن يمر النسيان ويعفو كنيستهم، كنت أنا كنيستهم، وكنت أسمى كنيسة مار قريا قوسي، وشحيا ماركرياكي، كما سماني فؤاد كنعان»[١١٢].

أفلا «كوابيس بيروت» تخيل للقارىء أن مئات الشخصيات ـ مئات النسوة على الأقل ـ تعيش هذه الكوابيس الرهيبة، وان غدا آخر مرشح لأن يرى، ويروي ـ ويعيش ـ كوابيس مماثلة، بل وأشد هولا، وذلك من خلال «المشاريع» التربصة به بعد أن يعتقد أن الرواية قد «تمت»؟

وقبل إتمام هذه الجولة المقارنة مع «الرواية الجديدة» في فرنسا، نشير إلى تقنية استخدمتها هذه الأخيرة بكثرة، وهي «تقنية المصغرات».

---

(١٠٩) انظر تفصيل ذلك في مجلة فصول، القاهرة، المجلد الثاني، العدد الثاني ١٩٨٢ : يمنى عيدالشيم جبار الزين، ص ١٢٨ ـ ١٢٣.

(١١٠) نبيه قنبر، مرجع مذكور سابقا، ص ١٠٢.

(١١١) خالدة سعيد، حركية الابداع، ص ٢٧٠ ـ ٢٧١.

(١١٢) على الهابر بليل، ص ١٦١.

قلما تخلو رواية لبنانية ظهرت بين الستينات واليوم من هذه الصغرات التي تشمل رموزا وأساطير وشخصيات ونصوصا ذاتية أو مأخوذة من كتاب آخرين.

في «الفارس القتيل يترجل» يتداخل نص الكاتب مع نصوص أخرى من بينها العهدان القديم والجديد :

«وضع عواد السلة أمامها.

«ترجّل الفارس وقدم سيفه مشهورا إلى الأميرة المتبهرة. أخذ عقدا وأهداه إليها : الحبيبة.

«سرت همهمة بين أفراد الحاشية».

«وهي لاباء.

«وإبتسامتها غمرت الآلي إلى ضجر المدينة من قرميدة معلقة في أعلى القبة».

«أتكأ على موعدها في الحال. شمت العيان بالوعد عاد إلى الركن القصي وهدأ كمن اجتاز سباق الألف ميل ركضا. فليكن ليل وليكن نهار. اتخذ الكون ملامحه النهائية».

«فلتكن لاباء.

«قامت الدبابير وقطفت الزهرة»[163].

من الصعب أن نتبين في هذا النص الحدود التي تفصل أقوال الكاتب عن غيرها ـ تداخل النصوص والأزمنة ـ ولكن ذلك يصبح أسهل عند آخرين :

«الى ضفاف المافي مضيت .. مضيت الى قرطبة».

«ها أنا بشرى في زي ولادة ..».

«ولادة تتهادى في غلالة أندلسية شفافة، وتروح في القصر وتجيء»، وتقول لشاعرها ابن زيدون :

وان يطل بعدك ليلي فلكم
بت أشكو قصر الليل معك»[164]

وهي تصبح مكشوفة تماما عندما يقدم توفيق يوسف عواد أو غادة السمان ثبتا بالمراجع التي استخدموا نصوصا منها في «طواحين بيروت» و«ليلة المليار»، بعد ان يكون كل منهما قد وضع تلك النصوص بين مزدوجين في سياق الرواية.

ويبلغ تقاطع النصوص وامتزاجها أوجه عند حليم بركات الذي تنطلق كتاباته من خلفية ثقافية واسعة والذي تتداخل في رواياته نصوص ورموز وأساطير تتكامل من خلالها الصورة التي رسمها. ففي رواياته السابقة هي « دون حدث رئيسي، دون مشكلة خارجية»[165] يتكامل عالم الشخصيات الخارجي والداخلي بمجموعة المصغرات التي يستخدمها. هكذا ترى خالدة سعيد[166] أن «عودة الطائر الى البحر» هي «موشور مثقف نطل من خلاله على عالم حزيران ١٩٦٧. ويبدو الحرب عبر هذا الموشور في صيغ وألوان متعددة : فهي مظهر دائني يعبرها العربي طريقا الى الخلاص. وهي عودة الهولندي الطائر الى البر في محاولة أخرى، وهي ارتفاع سيزيف بالصخر في محاولة لبلوغ القمة. اما العربي فيبدو عبر هذا الموشور لابسا وجه الكنعاني الذي غدر به أبناء يعقوب وأخرجوه من أرضه، ووجه العريس الذي خلف الضبع عروسه

(١٦٣) إلياس الخوري، الفارس القتيل يترجل، ص ٤٨ ـ ٤٩.

(١٦٤) على الهامش بابل، ص ٨٨

(١٦٥) إلياس خوري، الذاكرة المفقودة ص ١٤٣.

(١٦٦) حركية الابداع، ص ٢٢٣

(فلسطين) في الحكايات الشعبية. تتوالى هذه الصور يرافقها صوت الكاتب المعذب المتسائل الغاضب. ويأتي صوته نهرا يتلاقى بأنهار غاضبة أخرى في العالم. هكذا يهتف مع ديلان طوماس «ولن تكون للموت سيطرة»، أو يردد صوت ت. اس. اليوت بحرقة: «نحن الرجال الجوف»، أو يغني مع الزنوج في أميركا صارخا: «مثل شجرة نمت قرب الماء / لن نقتلع من مكاننا».

تلعب الرموز والاساطير والحكايات الشعبية اذن، اضافة الى النصوص دور مصغرات تعطي للرواية أبعادا مكانية وزمانية وثقافية مختلفة، وتمدها بطاقة تنويع وتحليل وتفسير هائلة. هذا البعد الرمزي والاسطوري والفولكلوري يطالعنا في كثير من عناوين الروايات، من «شجرة الدفلى» الى «طيور أيلول» الى «فرس الشيطان» و«عودة الطائر الى البحر» و«طواحين بيروت» و«على أنهار بابل» وغيرها. أما في داخل الروايات، فمن البديهي أنها أكثر من ذلك بكثير.

وكل هذا وذاك يصاغ بلغة شعرية، أو على وجه الدقة، بلغة الشعر الحديث، نستطيع القول إن الشعر لم يغب يوما عن الرواية العربية وإنه شكل دوما لحمتها أو سداها أو على الاقل بعض غرزات نسيجها. ولكنه في الرواية المعاصرة يشكل وعاء القلق أو يشيد مدارج الاحلام، يلظى في أتون الحرب والرعب والظلم وفي متاهة الغربة والحرمان، أو يعزف - وإن قليلا - لحن الخلاص والتحرر وحنين العودة. الأمثلة أكثر من أن تحصى حتى في الروايات الأقل شاعرية مثل «لا تنبت جذور في السماء» أو «ليلة المليار»:

«بخية المستحيل». .

«تنزلق من بين أصابعي كحفنة رمل ملونة حيثا أسرقها عن شطآن الزمن . . . تنزلق هاربة كالعمر، كالعافية، كالشباب، ككل الاشياء التي أعجز عن شرائها بملاييني. . . أدور حول قلعتها الحصينة بالصمت واللامبالاة الزاهدة. . . أفتش عن ثغرة أنفذ منها إلى ذلك البنيان المحكم لأحلحله، فلا أجد إليها سبيلا. . . وملاييني الذهبية لا تجدي مع رخام سكونها. . .

«لعله آن الأوان لكسر طلسم سحرها عني . . . اذا تركتها تستولي على روحي، دمرتني»[١١٧].

عن هذا التغلغل الشعري الى أعماق الرواية المعاصرة يتحدث جبرا ابراهيم جبرا فيقول:[١١٨] «ان العربي اكتشف وقد دخل الآن عصر المدينة بعد ألف سنة من عصر القرية ان حياته بحاجة إلى شكل ابداعي لغوي لعل الشعر قاصر عنه. والموضوع هو موضوع اشكال للتعبير عن طريق اللغة. والرواية نفسها وعاء متعجل بقدرته على احتواء الشعر مضافا اليه الأشكال التعبيرية الأخرى التي تبقى مجذرة بالشعر ولكنها باستعمال النثر في صيغ لم تستعمل في ما مضى تجعل من نفسها اداة ماضية لن يكون لنا غنى عنها في التعبير عن عصرنا من ناحية وعن ذواتنا كقوى فاعلة في هذا العصر من ناحية أخرى».

اذا كان جبرا قد رأى في الصياغة الشعرية للرواية بقوالب نثرية جديدة اختيارا قام به الروائي العربي المعاصر للاسباب والغايات التي ذكرها ويجعل بالتالي من هذا الاختيار التفسير الوحيد للاشكال الروائية الجديدة فاننا نرى أن الموضوع أشد تعقيداً وأن أسباب هذا التجديد أكثر تنوعا. ما يخص دراستنا هنا هو

(١١٧) غادة السمان، ليلة المليار، ص ٣١٥-٣١٦.
(١١٨) جريدة النهار، بيروت، الثلاثاء، ٣١ أيار ١٩٨٨.

العلاقة بالرواية الجديدة في فرنسا. واللافت للنظر ان أغلب الروائيين اللبنانيين اللذين ذكرناهم بل قل جميعهم ـ باستثناء حليم بركات ذو الثقافة الانغلو ـ اميركية ـ هم على اطلاع واسع على الثقافة الفرنسية، وان عددا منهم أقام ـ أولا يزال ـ في باريس لفترة أو فترات مختلفة. نذكر ذلك كملاحظة أولية لا تخلو من الدلالة، ونذكر ما يقوله الياس خوري عن الأشكال الروائية الجديدة والذي نراه أكثر شمولية من رأي جبرا :

« الرواية العربية في تجربتها وتجاربها حاولت ان تستعير جميع الاشكال الممكنة والمحتملة. عادت الى الموروث الشعري ومزجته بالحياة، حاولت الرواية التسجيلية شبه المباشرة أو استعارت شكل الرواية الغربية وشبيهها. ولكنها بقيت وكأنها على أبواب اقتحام مغامرتها، أوكأن مغامرتها الخاصة لا تزال تنتظر انفجارا ما في بنية التعبير. انفجارا داخل المزاوجة بين الموروث الشعري والتأثر بالتجارب الأدبية الغربية »[١١٩].

مهما يكن من امر، فهذه كانت محاولة للتعريف بالرواية الجديدة في فرنسا ـ وكما سبق وقلنا ـ بأوجه تأثيرها في الرواية اللبنانية المعاصرة أو تماثلها معها.

يبقى ان نقول ان المحيطين اللذين نشأتا فيهما يتماثلان في تغير كثير من المعطيات الاجتماعية والسياسية والعلمية وفي حلول القلق والضياع مكان وهم الاستقرار والمعرفة الشاملة.

نبلغ هنا نهاية هذا البحث، بل قل بدايته، اذ انه جهد ان يقدم في صفحات قليلة صورة عن تقنيات وتفاعلات فنية يتطلب كل منها بحوثا مطولة ودراسات معمقة. ونختم بقول لجيرار جينات :

« ان انسان اليوم يحس بوقته حالة قلق وبداخليته هوسا وقتيا، يشعر انه فريسة العبثية والتمزق، فيحاول تثبيت اقدامه بتوجيه تفكيره نحو الأشياء، بتشكيل صور وتصاميم تستعير من الأبعاد الهندسية بعض صلابتها وثباتها. وفي الحقيقة ان هذا البعد ـ الملجأ ـ ما هو الا نسبي ومؤقت، لأن العلم والفلسفة والادب المعاصرين يجهدون في محو ثوابت هذه الهندسة المريحة، وإبدالها بطوبولوجيا متاهية، زمان ـ مكان، مسافات متداخلة، او منحنية، البعد الرابع، وجه غير اقليدسي للكون يشكل مدى دواريا محيقا يبني فيه بعض الكتاب الجدد متاهاتهم »[١٢٠].

متاهات أدبية تنشد ان تكون مصغرات عن متاهات عالمنا الكثيرة وان تعلمنا كيفية الخروج منها جميعا.

* * *

(١١٩) الذاكرة المفقودة، ص ١٨٦

(١٢٠) G. Genette. Figures I, PP.101-102

المصـــادر

بالعربية

- الاشقر ، يوسف حبشي ، لا تنبت جذور في السماء . دار النهار، بيروت ١٩٧١ .
  الظلة والملك وهاجس الموت ، دار النهار، بيروت ١٩٨٠ .
- بركات ، حليم ، ستة أيام، بيروت ١٩٦١ .
  عودة الطائر الى البحر، دار النهار، بيروت ١٩٦٩ .
  الرحيل بين القوس والوتر، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٧٩ .
- حلاق، بطرس، «الرواية العربية بين النقد والأيديولوجيا» ، مجلة الفكر العربي، بيروت، السنة الثانية العدد ١٤ ، ١٩٨٠ .
- خوري، الياس، تجربة البحث عن أفق، مركز أبحاث منظمة التحرير الفلسطينية، بيروت ١٩٧٤ .
  الذاكرة المفقودة، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ١٩٨٢ .
- الديري ، الياس، الفارس القتيل يترجل، دار النهار، بيروت ١٩٧٩ .
  عودة الذئب الى العرقوب، دار النهار، بيروت، ١٩٨٤ .
- السماقين، ابراهيم، «طواحين بيروت بين الرواية والتشكيل» مجلة المعرفة، السنة الثانية، العدد الرابع عشر، دمشق ١٩٨٠ .
- سعيد ، خالدة، حركة الابداع، دار العودة، بيروت، ١٩٧٩ .
- السمان، غادة، ليل الغرباء، منشورات غادة السمان، بيروت، ١٩٦٦ .
  بيروت ٧٥، منشورات غادة السمان، بيروت ١٩٧٥ .
  كوابيس بيروت، منشورات غادة السمان، بيروت ١٩٧٦ .
  ليلة المليار، منشورات غادة السمان، بيروت ١٩٨٦ .
- شكري، غالي، سوسيولوجيا النقد العربي الحديث، دار الطليعة، بيروت ١٩٨٣ .
- الشيخ ، حنان، حكاية زهرة، بيروت ١٩٨٠ .
- عبدالدايم، يحيى، «تيار الوعي والرواية اللبنانية المعاصرة» ، مجلة فصول، المجلد الثاني، العدد الثاني، يناير، فبراير، مارس، القاهرة، ١٩٨٢ .
- العيد، يمنى، في معرفة النص، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٩٨٣ .
- عواد، توفيق يوسف، طواحين بيروت، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٧٤ .
- قاسم، سيزا، بناء الرواية.
- قنبر، تيه، «التناثر والترابط» في «عودة الذئب الى العرقوب» للديري ، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد ٣٤، بيروت، ربيع ١٩٨٥ .
- كنعان، فؤاد، على أنهار بابل، دار نقد خاطر، بيروت، ١٩٨٧ .
- مكاوي، عبدالغفور، «قصيدة وصورة»، سلسلة «عالم المعرفة»، العدد ١١٩ ، نوفمبر /تشرين الثاني، الكويت، ١٩٨٧ .
- نصرالله، أمل، - طيور أيلول، مؤسسة نوفل، بيروت، ١٩٦٢ .
  - شجرة الدفلى، مؤسسة نوفل، بيروت، ١٩٦٨ .
  - الرهينة، مؤسسة نوفل، بيروت، ١٩٧٤ .

٢ - المراجــع الأجنبيــة :

- Alberes, Rene - Maril, Metamorphoses du roman, Ed. Albin - Michel, Paris, 1967.
- Alberes, Rene-Maril, Histoire du roman moderneEd. Albin-Michel, Paris, 1970.
- Barthes, Roland, Le degre Zero de l'ecriture, Ed. du Seuil, Paris, 1953.

- Barthes, Roland, Essais critiques, Ed. Seuil. 1964.
- Boideffre, Pierre de, Ou va le roman? Ed. Mondiales, Paris, 1962.
- -----, La cafetiere est sur la table.
- Butor, Michel, Passage de Milan, Ed. Minuit, Paris, 1954.
- -----, L'Emploi du temps, Ed. Minuit, Paris, 1956.
- -----, La modification, Ed. Minuit, Paris, 1957.
- -----, Degres, Ed. Gallimard, Paris, 1960.
- -----, Repertoire I, Ed. Minuit, Paris, 1960.
- -----, Repertoire II, Ed. Minuit, Paris, 1964.
- -----, Essais sur le roman, Ed. Gallimard, Paris, 1964.
- -----, Entretiens avec Georges Charbonnier, Ed. Garnier, Paris, 1967.
- Chapsal, Madeleine, Les Ecrivains en personne, Ed. Julliard, 1960.
- Genelle, Gerard, Figures I, Ed. Seuil, 1964.
- Janvier, Ludovic, Une parole exigeante.
- Le Robert, Dictionnaire de la langue française, article: "Roman".
- Mauriac, Claude, Le diner en ville.
- Michel, Jean-Bloch, Le present de l'indicatif.
- Netzer, Klaus, Der Leser des "Nouveau Roman", Frankfurt am Main, Athenaum, 1970.
- Nouveau Roman: Hier, Aujourd'hui, 2tomes, Ed. 10 / 18, U.E.G. 1972, (ouvrages collectifs).
- Paul Levill, Morton, From a new point of view, Ann Arbor University Press, 1966.
- Ricardoau, Jean, Problemes du Nouveau Roman, Ed. Seuil, Paris, 1967.
- -----, Le Nouveau Roman, Ed. Seuil, Paris, 1978.
- Robbe, Grillet, Alain, Le voyeur, Ed. Minuit, Paris, 1955.
- ----------, "Nouveau Roman, Homme Nouveau" La Renne de Paris, Sept. 1961.
- Robbe-Grillet, Alain, Pour un nouveau roman, Ed. Minuit, Paris, 1963.
- Roudaut Jean, Michel Butor ou le livre futur, Gallimard, Paris, 1964.
- Rousset, Jean, "Trois romans de la memoire", Cahiero internationaux du symbolisme, n°. 9-10-1962.
- Sarraute, Nathalie, Nortereau, Ed. Minuit, Paris, 1953.
- ----------, L'Ere du Soupcon, Ed. Gallimard, Paris, 1955.
- ----------, Les fruits d'or, Gallimard, Paris, 1963.
- ----------, Entre la vie et la mort, Gallimard, Paris, 1968.
- Simon, Claude, Nouveau Roman, Hier, Aujourd'hui, II, Pratiques.
- --------, Orion aveugle, Ed. Skira, Paris, 1970.
- Sturock, John, The French New Novel, Oxford University Press, 1968.
- Thorayal, Bothorel, Dugast, Les Nouveaux Romanciers.
- Wilhelm, Kurt, Der "Nouveau Roman", E. Schimatt Verlas, 1969

صدر حديثاً

أوضاع العالم ١٩٨٧م

تقرير لمعهد المراقبة الدولي عن التقدم نحو مجتمع قابل للبقاء.

تأليف: لستر. براون - ساندرا بوستل - جود جيكبسون - خرستوفر فلافن - سينثيا بولوك - ادوارد س. وولف - وليم يو. شاندلر.

ترجمة: د. عبدالرحمن شاهين - د. فوزي سهاونة - د. عيسى شاهين - د. الياس صليبا - د. سمير سهاوي.

عرض وتحليل: أبو المجد حرك

توطئـــة:

ينظر إلى تقارير معهد المراقبة الدولي عن التقدم العالمي نحو مجتمع قابل للبقاء، والمسماة بسلسلة (أوضاع العالم) كأحد أنواع المساعدة العلمية المقدمة إلى مجتمعات العالم، بغرض إعانتها على تفادي المصاعب الخطيرة المحتملة قبل الوصول إليها، ونظرا لأهمية هذه التقارير فقد ترجمت كتب (أوضاع العالم) - بعد نشرها على نطاق واسع باللغة الإنجليزية - إلى عدة لغات أخرى، وتوجد ترجمات لها الآن باللغات الاسبانية والصينية واليابانية، الى جانب بعض اللغات التي يتكلمها عدد أقل من الناس كالأندونيسية والبولونية والرومانية والتايلاندية، ويقدر مؤلفو هذه السلسلة بأن السوق العالمي للكتاب تطلب ما يزيد على ٢٠٠,٠٠٠ نسخة في العام الماضي وحده.

وبالنسبة للغة العربية فقد شرع في ترجمة هذه السلسلة إليها ابتداء من الكتاب الثالث (أوضاع العالم ١٩٨٦)، الذي قام بترجمته الدكتور فوزي سهاونة رئيس قسم الدراسات السكانية بالجامعة الاردنية، بالتعاون مع لفيف من زملائه، وقد شجع القبول الكبير الذي قوبلت به الترجمة العربية لكتاب (أوضاع العالم ١٩٨٦) على ترجمة الكتاب الرابع (أوضاع العالم ١٩٨٧)، والذي نحن بصدد عرضه الآن. ويفصح الدكتور سهاونة في تقديمه له عن أمله في أن يتمكن من ترجمة هذه التقارير في السنوات القادمة كلما صدرت ليشرك القارئ العربي في فهم أوضاع العالم في فترة حرجة من تاريخ الإنسانية.

ويقع كتاب (أوضاع العالم ١٩٨٧) في ترجمته العربية في حوالي ٤٩٠ صفحة من القطع الكبير، تتضمن أحد عشر فصلا في مختلف الموضوعات الهامة التي عني المؤلفون بالكتابة فيها، والتي تشير في مجملها، وبمداخل مختلفة، إلى مخاطر أنماط معينة

من السلوك الإنساني المعاصر بالنسبة لبقاء الإنسان ذاته على كوكب الأرض، وتقترح بعض الحلول الممكنة لمواجهة هذه المخاطر على المدى البعيد.

• • •

ففي الفصل الأول : (حدود التغير)، من تأليف كل من لستر . براون وساندرا بوستل، وترجمة د. عبدالرحمن شاهين، يطالب المؤلفان بإجراء مراجعة قاسية لأفكارنا ولأساليب تعاملنا مع الأرض ونظمها الطبيعية، حيث ينتج عن السعي الحثيث نحو التقدم اختراق حدود الأمان في التعامل مع تلك النظم، وتتهدد بذلك فرص بقاء الانسان ذاته فوق كوكب الأرض.

ويضرب المؤلفان المثل بملاحظة الانخفاض الحاد في مستوى الأوزون الجوي فوق القطب الجنوبي، واحتمالات الخطر الداهم من وراء ذلك، وبارتفاع درجة حرارة الجو نتيجة تراكم نسبة غاز ثاني أكسيد الكربون في الهواء الجوي، والآثار الخطيرة لذلك على مستوى العالم، وتسجيل زيادة سكانية كبيرة في مناطق عديدة بالعالم وما تسببه من ضغط متزايد على موارد الأرض المحدودة.

إن المجتمع القادر على البقاء هو الذي يسد حاجاته دون تقليص إمكانات التقدم للجيل القادم، ولكن الاقتصاد العالمي الذي يتوسع باستمرار تدعمه للأسف نظم طبيعية لم تتوسع، فتتلاشى مثلا مساحات كبيرة من الغابات بسبب التوسع في قطعها، أو بتأثير التلوث في الدول الصناعية، وتتراجع الثروات السمكية والكائنات الحية في العديد من البحيرات والأنهار بسبب الأمطار الحامضية، تلك التي تؤثر أيضا على التربة الزراعية فتحمضها، مع أن التربة المحمضة قد تحتاج الى قرون من الزمن لتستعيد عافيتها.

ومن المآزق التي تواجهها الإنسانية نتيجة ازدياد اعتمادها على الطاقة في إنتاج الغذاء بروز علاقة وطيدة بين أسعار الحبوب وأسعار النفط، وهي علاقة خطيرة لأن احتياجات العالم من الحبوب في تصاعد مستمر، بينما النفط آخذ في النضوب. ويرى المؤلفان أن الممكن الوحيد أمام بلدان العالم الثالث المهددة أكثر بمخاطر هذه الوضعية هو العمل على الحد من الاستهلاك بوقف نمو السكان، مع العمل على إنتاج غذاء أقل اعتمادا على النفط.

إن كثيرا من النتائج الاقتصادية المترتبة على التدهور البيئي نتيجة اختراق الحدود الطبيعية لا يدركها الإنسان إلا بعد حدوثها، وحينئذ تكون تكاليف التكيف مع الأوضاع المستجدة باهظة. فعلى سبيل المثال يقدر الخبراء أن تكاليف التكيف مع تسخين جو الأرض في القطاع الزراعي وحده ستصل الى مئات البلايين من الدولارات للحفاظ على الأمن الغذائي العالمي، هذا غير تكاليف التكيف مع الأوضاع المستجدة الناتجة عن ارتفاع مستوى مياه البحار نتيجة ذوبان أنهار الجليد وقمم الجبال المغطاة ومنها تهديد المناطق الساحلية على مستوى العالم، خصوصا المناطق المكتظة بالسكان في البنجلاديش وأندونيسيا وغيرها، وبعض المدن الكبرى مثل شانجهاي ولندن ونيويورك مثلا.

إن الغابات والأتربة الآخذة في التلاشي، والمناخ المتغير، والتلوث بالأحماض، وإمدادات البترول المتضائلة، وغير ذلك من الإجهادات والضغوط، خاصة إذا ما صحبها صراعات عسكرية، يمكن أن تسوق بعض الأمم أو المناطق في النهاية خلف الحدود الحرجة للاستقرار. وهو أمر يمكن البرهنة على صحته باستقراء عبر الماضي، حيث يثبت تاريخيا أن المجتمعات المتحضرة التي تخطت حدود الاستقرار الطبيعي والاجتماعي في الماضي قد اندثرت حضاراتها وانتهت.

ويقرر المؤلفان أن الإحساس بمسؤوليتنا تجاه المستقبل يتطلب وضع أسس علمية وتعاون دولي لمراقبة

تبض نظم دعم حياة الأرض حتى لا نباغت بنتائج خطيرة لممارسات نظنها عادية في حياتنا.

• • •

وفي الفصل الثاني : (تحليل الشرك الديموغرافي) من تأليف : لستر. براون، وترجمة د. فوزي سهاونة، يعمد المؤلف إلى تحديد طبيعة المشكلة السكانية، وحجمها، وتأثيراتها الخطيرة على مستقبل العالم الثالث الذي لن يفلح في كبح جماح الزيادة السكانية في المدى القريب.

فحسب نظرية الانتقال الديموغرافي لفرانك نوتستاين مرت معظم بلدان العالم بالمرحلة الأولى من نمو المجتمعات، التي تكون فيها معدلات المواليد ومعدلات الوفيات عالية، بحيث لا ينمو عدد السكان إلا ببطء شديد، ويلي ذلك دخول المجتمعات في المرحلة الثانية التي تقل فيها معدلات الوفيات نتيجة تحسن ظروف المعيشة والرعاية الصحية، بينما تواصل معدلات المواليد ارتفاعها، فينمو عدد السكان بسرعة كبيرة، وفي المرحلة الثالثة - حيث تقل الرغبة في الإنجاب كما هو الحال الآن في بعض المجتمعات الأوروبية - يحدث نوع من التوازن التقريبي بين معدلات المواليد ومعدلات الوفيات، وتحقق المجتمعات استقرارا ملحوظا في عدد سكانها.

إن مشكلة الكثير من الدول النامية الآن هي الوقوع في شرك المرحلة الثانية، مع عدم القدرة على الانتقال إلى المرحلة الثالثة، وبذلك يتكرس تقسيم العالم الى مجموعتين متضادتين من الدول، حيث تدفع معدلات النمو السكاني نصف العالم الى مستقبل أفضل، والنصف الآخر نحو تدهور بيئي وانحطاط اقتصادي، وفي هذا النصف الثاني ربما تؤدي العلاقة المتدهورة بين السكان والأنظمة البيئية أو الحياتية المساندة إلى تخفيض مستويات المعيشة، وقد تمنعها من إتمام الانتقال الديموغرافي أبدا، بل قد تعود بها إلى المرحلة الأولى مرة أخرى بارتفاع معدلات الوفيات نتيجة انخفاض مستويات المعيشة.

ويركز المؤلف على ضرورة الوعي بالاتجاهات المتباعدة في الدخل والغذاء، ويلج إلى هذا الموضوع بالمدخل المعتاد لدى كُتّاب الغرب الذين يربطون بشكل مباشر بين انخفاض معدل نمو الاقتصاد العالمي بعد سنة ١٩٧٣م وارتفاع أسعار البترول في تلك السنة ثم الارتفاع الثاني آخر عام ١٩٧٩م.

إن تزامن انخفاض معدل نمو الاقتصاد العالمي مع ظهور أثر العوامل الأخرى على الزراعة، كانجراف التربة، وإزالة الغابات، وغيرها. أدى إلى انخفاض معدل نمو إنتاج الحبوب، وبالتالي معدل النمو في نصيب الفرد من إنتاج الحبوب على مستوى العالم، ويرى المؤلف أن هذه النتيجة هي التي دفعت العديد من دول العالم الثالث إلى الاستدانة للمحافظة على استقرارها، ولكنها مع الوقت أصبحت غير قادرة حتى على دفع الفوائد المترتبة على ديونها الضخمة.

إن معظم هذه الدول المدينة تتمتع بمعدل نمو سكاني سريع يعمل على تخفيض الدخول فيها، ويزيد من عدم قدرتها على إدارة اقتصادها بشكل جيد.

إن تزايد معدل النمو السكاني مع عدم إجراء المزيد من تقسيم الحيازات الزراعية مثلا، لا يعني إلا المزيد ممن لا أرض لهم في الريف، والمزيد من العاطلين عن العمل، والمهاجرين إلى مدن الأكواخ حول مدن العالم الثالث، والعابرين للحدود السياسية بحثا عن عمل، وكل هؤلاء يكونون مصدرا خطيرا لعدم الاستقرار.

إن النزاع الاجتماعي لابد أن ينشأ من تنافس الأعداد السكانية الكبيرة على المورد الطبيعي المتناقص أو الثابت، وقد يقضي في نهاية الأمر على الانسجام الاجتماعي في المجتمع.

وتثبت الدراسات وجود علاقة أكيدة بين الازدحام والعنف، لما يتسبب فيه الازدحام من إشاعة التوتر الذي تزداد به احتمالات السلوك الشاذ، وتثار من جرائه الفروقات الدينية والقبلية والإثنية والإقليمية.

وفي حقيقة الأمر ليس أمام دول العالم الثالث المزدحمة إلا أن تنجح في وضع سياسات اقتصادية جيدة وبرامج لتنظيم الأسرة، لأن الفشل في ذلك سيعود بها لا محالة إلى المرحلة الأولى من التحول الديموغرافي. ويتنبأ ستر . براون بأن إخفاق الدول النامية في محاولتها لتخفيض معدل المواليد قد يؤدي بها إلى الانحلال عن طريق التدهور الاقتصادي الناتج عن تدهور الظروف الحية، أي كما حدث للحضارات القديمة عندما لم يكن بالإمكان تلبية حاجات السكان.

● ● ●

وفي الفصل الثالث : (تفهم مستقبل التحضر) من تأليف لستر . براون وجود جيكبسون ، وترجمة د . فوزي سهاونة ، يدين المؤلفان الاتجاه الديموغرافي المهيمن في أواخر القرن العشرين والمتمثل في سكنى المدن (أو التحضر).

فتسارع عملية التحضر في بلدان العالم الثالث، بما ينتج عنه من تركز السلطة السياسية في المدن، قد أدى إلى سياسات تفضيل في الأسعار والخدمات في المناطق الحضرية على حساب المناطق الريفية.

ويزيد معدل نمو المناطق الحضرية في العالم الثالث بما يساوي ثلاثة أضعاف معدل نمو مناطق الحضر في دول العالم الصناعي، مما يربك الإدارة المحلية في نضالها من أجل توفير الخدمات الضرورية، كشبكات المياه والصرف الصحي وغيرها.

إن التنمية الحضرية التي كانت تحدث في الماضي نتيجة النجاح الزراعي، تحدث الآن بشكل مختلف، وتعكس جزئيا فشل الزراعة في الريف، وتكرس الفروق المتزايدة في مستويات المعيشة داخل المدن.

ويقترن التحضر بازدياد كبير في استهلاك الطاقة، وفي حين تعتمد التجمعات الريفية على الموارد المحلية من الغذاء والماء والوقود، فإن المدن لا تستطيع إلا أن تستورد احتياجاتها هذه من خارجها. وفي المناطق الريفية يمكن استيعاب الفضلات محليا، بينما تستهلك المدن طاقة كبيرة في جمع القمامة وتنقية ما تجلبه المجاري، وفي المحصلة يحتاج سكان المناطق الحضرية في العالم الثالث إلى طاقة أكبر مما يحتاجه سكان الريف للوصول الى نفس مستوى المعيشة.

وبسبب النمو الحضري تستهلك مدن افريقيا وآسيا نصف صادرات أمريكا الشمالية من الحبوب بعد أن كانت القارتان في الماضي مصدرتين للغذاء. ومع ذلك يمكن لتلك المدن توفير الكثير من احتياجاتها الغذائية من تنظيم استعمالات الأرض وإعادة استعمال الفضلات وتسويق المنتجات، كما حدث في شنغهاي وهونج كونج وغيرهما.

إن إعادة تدوير ومعالجة المجاري في مزارع محيطة بالمدن في الدول الصناعية والنامية على السواء يعزز الاكتفاء الذاتي في تلك المدن، وقد حدث هذا بالفعل في الصين وفي الكويت والهند وتايلاند وفيتنام، لإنتاج المحاصيل والخضروات وتربية الأسماك بشكل واسع.

إن إعادة تدوير المواد المغذية إذا تمت من خلال استراتيجية صحية عامة وشاملة يمكن أن تساعد مدن العالم الثالث في تحقيق الاكتفاء الذاتي من الغذاء، مع تخفيض التلوث البيئي في نفس الوقت.

ويتبين الآن بوضوح أن معالجة تلوث المياه وتلوث الهواء في المدن يحتاج إلى الجزء الأكبر من تمويل

الاستثمارات الضرورية للإبقاء عليها، إلى درجة أن اقتصاديات بقاء المدن تتغير الآن وتميل نحو المدن الأصغر.

إن النمو الحضري المكلف هو أحد نتائج التحيز القوي للمناطق الحضرية في مجال الخدمات والرعاية الاجتماعية، وبالتالي هجرة الريفيين لموطنهم لأسباب عديدة، متجهين إلى المدينة، فينخفض الفائض الغذائي المنتج في الريف، ويزداد اعتماد سكان الحضر على الغذاء المستورد، وتضطر الحكومات إلى الاستدانة، وتتعرض لضغوط البنك الدولي وصندوق النقد لإلغاء الدعم الغذائي الذي يفيد منه سكان المدن، ولتبني سياسات تسعيرية زراعية تنشط إنتاج الغذاء المحلي، ولكن ما تحتاجه الدول النامية في الواقع للسيطرة على نمو مدن اليوم هو زيادة الاستثمارات في الريف، لتوفير فرص العمل فيه، ولرفع إنتاجيته.

• • •

وفي الفصل الرابع : (إعادة تقييم الطاقة النووية) من تأليف خرستوفر فلافن، وترجمة أ. عيسى شاهين، يستعرض المؤلف الآثار المباشرة وغير المباشرة لحادث انفجار مفاعل تشيرنوبيل السوفيتي في ٢٦/٤/١٩٨٦م.

لقد قامت الريح بعثرة ما تتراوح كميته بين ٥٠ و١٠٠ مليون كيري من الإشعاعات الخطيرة طوال ستة أيام استمر خلالها اشتعال النار في المفاعل المنكوب، وتساقطت هذه الإشعاعات على مناطق تبعد أكثر من ٢٠٠٠كم من المفاعل، وتشمل ٢٠ بلدا على الأقل. ويتنبأ العلماء بحدوث ما بين ١٥,٥٠٠ و١٣٥,٠٠٠ حالة سرطان إضافية، و٣٥,٠٠٠ وفاة إضافية، غير أن الكثيرين من علماء الطب في الولايات المتحدة وأوروبا يتنبأون بأن إصابات السرطان نتيجة الحادث ستفوق كثيرا جميع التقديرات المتفق عليها.

ومن جهة أخرى تكلف الإتحاد السوفيتي مبالغ كبيرة جدا للسيطرة على الأثار المباشرة للحادث، تتراوح ما بين ٣ بلايين و٥ بلايين دولار، هذا غير خسائر البلدان الأخرى.

ومع ذلك كانت الجهود المبذولة بعد الحادث للتقليل من الآثار الضارة بالصحة العامة في الإتحاد السوفيتي وفي شتى الدول الأوروبية دون المستوى المطلوب بكثير، مما هز ثقة الناس بالسلطات الحكومية، وثقة المجتمع بالتقنيات.

بينما جاءت ردود الفعل القوية من الشعوب نفسها، حيث عمت المظاهرات الضخمة المعادية للطاقة والسلاح النوويين تجوب أوروبا كلها، وامتدت المعارضة لتشمل كل الاتجاهات الأيديولوجية، بل شملت المعارضة بعض دول أوروبا الشرقية والإتحاد السوفيتي نفسه.

ومن جهة أخرى برزت الطاقة النووية كمصدر هام للتوتر بين البلدان المتجاورة، ففي أوروبا - التي يوجد بها ٦٠ محطة نووية ضخمة على بعد يقل عن ١٠٠كيلو متر من الحدود الدولية - ظهرت الخلافات بين الدنمارك والسويد، وفرنسا وألمانيا الغربية، وألمانيا والنمسا، والمملكة المتحدة وإرلندا.

إن كثيرا من المقترحات المطروحة لحل هذه المنازعات تبدو مثيرة للجدل بسبب الحساسية المرتبطة بالسيادة القومية، ولكن لابد على أي حال من اتفاقيات تأخذ في الاعتبار الآثار التي قد تصيب الدول المجاورة من جراء إنشاء مشروع نووي.

ما يجري حاليا هو إعادة نظر بالفعل في الحلم النووي حتى أن التوقعات القومية والدولية للقدرة الإنتاجية النووية قد هبطت باستمرار خلال الخمس

عشرة سنة الماضية، لأسباب متنوعة حسب ظروف كل بلد، كالتكاليف الباهظة، والمشاكل الفنية، وسوء الإدارة، والمعارضة السياسية.

إن الشيء المفزع حقا هو أن يمتلك العالم حوالي ٤٠٠ محطة نووية مع عدم وجود خطة مقنعة واحدة لمعالجة الفضلات النووية الناتجة، في الوقت الذي يؤكد فيه الجيولوجيون أن تخزين الفضلات تحت الأرض قد يؤدي يوما الى حدوث مشاكل صحية عامة وخطيرة.

ويشير معدل وقوع الحوادث النووية الى احتمال وقوع ثلاث حوادث أخرى بحلول عام ٢٠٠٠، ولا ينظر الى حادثة تشيرنوبل كحد أعلى للخسائر الممكن حدوثها من حادثة نووية، فهناك محطات نووية أضخم بكثير، ومن الممكن أن تكون الظروف الجوية غير مساعدة بأكثر مما كانت عليه عند وقوع حادث تشيرنوبل، وهناك من البلدان ما لا تسمح له إمكاناته بالتعامل مع الحادث بمثل ما استطاع الإتحاد السوفيتي عمله.

ويخلص المؤلف الى القول بأن التخلي عن الطاقة النووية لم يعد خيارا اقتصاديا فحسب، بل يظهر كأفضل طريق عملي يمكننا سلوكه.

• • •

وفي الفصل الخامس: (كهربة دول العالم الثالث) من تأليف خرستوفر فلافن، وترجمة د. عيسى شاهين، يعالج المؤلف مسألة كهربة العالم الثالث المثيرة للقلق، لشدة الحاجة التنموية إليها من جهة، ولتكلفتها الباهظة من جهة أخرى بالنسبة للموارد والقدرات المحلية.

وتصل مصاريف كهربة العالم الثالث حاليا إلى ما يقرب من ٥٠ بليون دولار سنويا، يمول معظمها عن طريق الاقتراض الخارجي بالفوائد العالية، ومع ذلك فإن توقعات الزيادة في استهلاك الكهرباء في المستقبل تضاعف من فاتورة مصاريف الكهربة، وتأكد أن أحد العوامل الرئيسية ـ إن لم يكن العامل الرئيسي فعلا ـ في تفاقم أزمة مديونية العالم الثالث سيرجع الى الحاجة الى استثمارات جديدة في مجال الطاقة الكهربائية لمجاراة معدل النمو المتزايد في طلب الكهرباء.

ولمواجهة هذا الطلب أصبح من المحتم ادخال تغييرات أساسية على مستويات اخرى في إجراءات الصيانة، وزيادة الفاعلية، وإنقاص الفاقد في القدرة الكهربية المنقولة.

إن رفع فاعلية الأجهزة الكهربائية بحيث تؤدي نفس الأغراض باستهلاك طاقة أقل هو أحد الأساليب الجديدة التي تستطيع الدول النامية الأخذ بها لمواجهة تزايد الطلب على الكهرباء فيها، إلى جانب وضع نظام تسعيرة للكهرباء يعكس التكلفة الحقيقية لها من أجل توفير الحافز اللازم لترشيد الاستهلاك، أي للاستخدام الفعال للكهرباء.

إن كهربة المناطق الريفية تشكل أحد الاهتمامات الرئيسية التي تشغل دول العالم الثالث حاليا، ولكن لسوء الحظ فإن العديد من برامج كهربة الريف ضعيف الإدارة أو خاطئ، أو ضعيف التمويل. وغالبا ما يروّج لكهربة الريف كهدف بحد ذاته، أكثر منه وسيلة لتحقيق أهداف أهم. في حين أن الكهرباء لن تكون أبدا علاجا سحريا لمشاكل الحياة في الريف.

إن الريفيين يستخدمون الكهرباء أساسا في الطبخ، والكهرباء أثمن من أن تستخدم في ذلك، وفي البدائل المحلية كالأخشاب وبقايا المزروعات وروث الحيوانات كفاية لهذا الغرض، كما يمكن إنجاز عمليات ضخ

المياه وطحن الحبوب، والعمليات الميكانيكية الأخرى بطاقة الفضلات العضوية أو الطاقة العضلية للإنسان والحيوان عوضاً عن استخدام المحركات الكهربائية. وفي كل الأحوال يجب عدم إعطاء الكهرباء الأولوية المطلقة. لأن كهربة الريف خارج إطار استراتيجية عامة للتنمية مآلها الفشل.

ومن المعضلات التي تواجهها كهربة الريف إيصال الكهرباء إلى المناطق الوعرة والجبلية والمناطق النائية التي يصعب توصيل الشبكة القطرية إليها، مما يوجب اتباع سياسة لا مركزية في كهربة هذه المناطق بالاعتماد على مصادر متجددة للطاقة لا تحتاج الى وقود عضوي، كالمحطات المائية الصغيرة، أو المحطات المعتمدة على مصادر نباتية كالخشب والفضلات الزراعية، أو استخدام قوة الريح أو أشعة الشمس المتوفرة على نطاق واسع في غالبية الدول النامية.

• • •

وفي الفصل السادس (تحقيق إمكانية إعادة استشهاد الموارد وتدويرها) من تأليف سينثيا بولوك، وترجمة د. الياس صليبا، نلاحظ التركيز على اثبات الفوائد المتعددة لتدوير المهملات (القمامة).

فاستخراج الألومنيوم من الفضلات بدل إنتاجه من البوكسيت يخفض من استهلاك الطاقة وتلوث الهواء بنسبة ٩٥٪، وأما إعادة تصنيع الورق المستعمل فلا تحفظ لنا الغابات النافعة فحسب، بل وتقلل الى حوالي $\frac{٣}{٤}$ كمية الطاقة الضرورية لإنتاج طن من الورق، كما تخفض كمية المياه المستعملة لإنتاج الورق بحوالي النصف.

إن جرد مكونات نفايات العالم يبين وجود فضلات معدنية أثمن من أفضل الخامات، وفضلات ورقية تعادل ملايين الهكتارات من الغابات، وفضلات بلاستيكية تحتوي على مركبات بتروكيمياوية على درجة كبيرة من النقاء. وإهدار كل هذا هو بمثابة تبديد لسطيتنا.

ويساهم النمو السكاني وارتفاع مستويات المعيشة وأنماط الاستهلاك العصرية في تكوين فيض القمامة. حتى إن عدداً متزايداً من المدن يعاني بشدة من ارتفاع حجم الفضلات، وعدم القدرة على استيعابها والتخلص منها لنقص الإمكانات.

وتعتبر معالجة القمامة الصلبة عن طريق الطمر تحت الأرض أو الحرق أكثر الطرق شيوعاً حتى الآن على مستوى العالم، وإن كان لكل من الطريقتين محاذيرها. فالطمر يزيد من احتمالات تلوث المياه الجوفية ويتطلب البحث الدائم المكلف عن أماكن جديدة بدل التي امتلأت، والحرق يتطلب تكلفة عالية لإنشاء المحارق ويتسبب في تدهور نوعية الهواء بمنطقة المحرقة.

وبالرغم من مساهمة التقدم التكنولوجي في الاستفادة من حرق الفضلات الصلبة في الحصول على الطاقة البخارية أو الكهربية، فإن الاعتراضات تتزايد على فكرة الحرق هذه، فإلى جانب الخوف التقليدي من تلوث الهواء تثور المخاوف من المشاكل الكامنة في احتراق قمامة تحتوي على مواد كلورينية (البلاستيك والورق المبيض مثلاً)، إذ تتجمع جزيئات هذه المواد بالاحتراق مكونة مجموعة من الفيورنات والأكسينات الثنائية التي تعتبر من أخطر المواد الكيميائية على الصحة العامة. وهذه المخاوف هي التي تجعل من التدوير الحل الأمثل من نواح عديدة، فإلى جانب الفوائد الاقتصادية ينطوي التوسع في تدوير القمامة على فوائد بيئية كبيرة، كخفض الطاقة، وخفض تلوث الهواء، وخفض تلوث المياه، الى جانب خفض نفايات التعدين واستهلاك المياه.

إن تدوير الفضلات هو على العكس مما يتصوره البعض أكثر جدوى من الناحية الاقتصادية من حرقها لتوليد الطاقة، وذلك إذا تم حساب التوفير في الطاقة اللازمة لإنتاج المواد المدورة من خاماتها.

ويتوقف نجاح برامج التدوير على إشراك المستهلكين أنفسهم في العملية، حيث يمكن لهم تصنيف المواد القابلة للتدوير، وفرزها قبل جمعها، والسماح للآخرين بالحصول منها على الأجزاء المفيدة لهم، على أن تقوم الحكومات بتشجيع جامعي النفايات والشركات التي تقوم بتدويرها والاستفادة منها، ويمكن للحكومات تشجيع المواطنين على المشاركة بزيادة عدد مرات الجمع من المنازل، وتشجيع الاتجاه الى التدوير بفرض رسوم مناسبة على جمع النفايات والتخلص منها بالطرق الأخرى ـ كالطمر والحرق ـ بالعمل على خلق طلب مضمون على المنتجات المصنعة من مواد مدورة.

إن القوانين المشددة الهادفة الى منع تلوث الهواء والماء تجعل التدوير أكثر تبريراً، كما يمكن فرض ضرائب على الحاويات التي تستعمل لمرة واحدة للحد من استعمالها، أو منح إعفاءات للمنتجات التي تزيد نسبة مكوناتها المصنوعة من نفايات مدورة على ٥٠٪ .

إن فضلات المنازل تصلح سماداً لتحسين التربة، وتصلح الصحف للتحول الى مواد عازلة في مجال الإسكان، كما تصلح إطارات السيارات في تعبيد الطرق، وهكذا بتنويع الاستخدامات يمكن خلق سوق للنفايات والمواد المدورة، ويؤمّن لنا ذلك فوائد كثيرة في عالم يعاني من نقص الأموال ومحدودية الموارد، ويدفع عشرات البلايين من الدولارات سنوياً للتخلص من نفايات سكانه .

• • •

وفي الفصل السابع : (المحافظة على الزراعة في العالم) من تأليف لستر . براون ، وترجمة د. فوزي سهاونة ، يحذر المؤلف من حالة الفوضى التي تتسم بها الزراعة في العالم، والتي يمكن التدليل عليها بالاطلاع على الأسباب الخاطئة التي أدت الى حدوث فائض في حبوب الغذاء في أواسط الثمانينات، وهي : زيادة الأرض المحروثة (القابلة للانجراف)، والدعم المفرط للإنتاج، وانخفاض استهلاك الأقاليم الجائعة من الغذاء .

إن زيادة مساحة الأراضي المزروعة بالحبوب قد تسببت في العديد من المناطق في انجراف كميات من التربة أكبر من المتجدد منها، حتى بدأت بلدان هامة كالولايات المتحدة والإتحاد السوفيتي والصين باصدار تشريعات للعودة الى زراعة الأراضي القابلة للانجراف بالأعشاب أو الأشجار بدلا من الحبوب. وعلى ذلك فمن غير المتوقع زيادة منطقة المحاصيل في العالم حتى نهاية القرن الحالي على الأقل، رغم توقعات الزيادة الكبيرة في سكان العالم.

من الجهة الأخرى أدت إضافة ملايين الهكتارات إلى المساحات المروية في العالم إلى استعمال عال لموارد المياه السطحية والجوفية، ولا يمكن ضمان استمرار هذا التوسع، حيث إن جفاف الآبار، وانخفاض مستوى الماء في طبقات الأرض، والمنافسة المتزايدة على الماء من مصادر غير زراعية كتوليد الكهرباء مثلا، تشير جميعها إلى محدودية الزيادة في مياه الري في المستقبل، ولهذا فإن أرباح الزراعة المروية ستكون معتمدة على الفوائد الناتجة عن الاستعمال الأكثر كفاءة للمياه بدلا من الموارد الجديدة.

ومن الأسباب الخاطئة في إنتاج الحبوب الزائد الاعتماد الكبير على السماد في زيادة الإنتاج ، حتى

وصل استعمال السماد الى مستوى التشبع في كثير من البلدان الغربية ، وبدأت بعدها فوائد استعمال السماد في التراجع ، أما بلدان العالم الثالث فلا زالت تدعم استعمال السماد للوصول الى اكتفاء ذاتي في الغذاء ، ولتشجيع تبني تقنية جديدة ، ولتنشيط عملية انتاج المحاصيل للتصدير ، ولكن التوسع في استعمال الأسمدة يعمل على زيادة حاجة الزراعة إلى الطاقة المكلفة ، ويقلل من اعتمادها على الأيدي العاملة الرخيصة ، ولا يشجع على استعمال الأسمدة العضوية المتوفرة محليا .

لقد شهدت الزراعة اعتمادا متزايدا على الطاقة منذ بداية القرن ، نتيجة التوسع في استخدام الوقود الحفري لإدارة مضخات الري ولتشغيل الجرارات وصناعة الأسمدة ، وغير ذلك من الإستخدامات ، ولكن انخفاض إنتاج البترول ، سيرغم عليه الزراعة في العالم على تصميم طرق لتخفيض استهلاك الطاقة في عالم يحاول زيادة إنتاج الغذاء من أجل تحقيق الأمن الغذائي .

ويعتبر الدين الخارجي المتزايد في العديد من دول العالم الثالث مصدراً من مصادر الخطر على الأمن الغذائي ، فبينما يزداد النقص في الغذاء ستجد بعض الدول نفسها مضطرة لخفض الواردات بسبب المديونية .

ويخلص المؤلف إلى التأكيد على ضرورة الملاحظة في تقدير الإنتاج الغذائي القابل للبقاء ألا يكون ارتفاع الإنتاج في وقت ما على حساب استنفاد قاعدة الموارد التي يعتمد عليها الإنتاج في المستقبل ، وبالتالي لابد من استبعاد الغذاء المنتج على أراض قابلة للانجراف مثلا ، واستبعاد أية أراض مروية بمياه جوفية تزيد كميتها على كمية المياه الواردة إلى البئر .

• • •

وفي الفصل الثامن : (رفع الإنتاجية الزراعية) من تأليف ادوارد س . وولف ، وترجمة د . فوزي سهاونة ، ينطلق المؤلف من تقدير كبير للنتائج الطيبة التي حققها استعمال أنواع محسنة من الحبوب ذات إنتاجية عالية ، مع استخدام الأسمدة والمبيدات الحشرية والمعدات الزراعية ، ولكنه يخلص إلى أن كل ذلك قد لا يكون كافياً لمسايرة الطلب المتزايد على الحبوب في المستقبل، ويرى أن إعادة اكتشاف طرق الزراعة التقليدية من الممكن أن تساهم بشكل أفضل في حل إشكالية الغذاء للأجيال القادمة .

إن إنتاج الحبوب في بعض المناطق المتقدمة زراعياً قد أصبح قريباً جداً من سقف الإنتاج الحيوي لهذه الحبوب، ليبقى مفتاح الزيادة المستقبلية في إنتاج الغذاء في العالم بأيدي فلاحي دول العالم الثالث، أولئك الذين يبلغون حوالي ١,٤ بليون إنسان ، والذين لا يمنعهم عن استخدام أساليب الثورة الخضراء إلا عدم قدرتهم على تحمل تكاليفها.

إن الإفراط في استعمال السماد دون مراعاة الاستخدام الأكفأ له قد لا يكون نافعاً بالقدر الكافي ، أو تقل منفعته ـ كما لوحظ في عدة دول أوروبية ـ عما يكون متوقعا من استخدامه .

أما دول العالم الثالث فتعيش مثقلة بديون خارجية كبيرة تجبرها على الحد من استيراد الأسمدة، مما يستدعي البحث عن بدائل أقل تكلفة مع الاستفادة من الأبحاث الزراعية حول استعمال الطرق الحيوية لزيادة الإنتاجية .

ويرى المؤلف أن استعمال النوعيات الجديدة من الحبوب لا يقدم حلاً نهائياً لمشكلة الغذاء في العالم ، بل يوفر فقط وسيلة لكسب الوقت إلى أن يتمكن العالم من إبطاء معدل النمو السكاني ، لأنه لا يمكن للمحاصيل أن تزيد إلى ما لا نهاية .

إن توفير أنواع من المحاصيل وتكنولوجيات جديدة للمزارعين في البلاد النامية هو أمر ضروري في السنوات المقبلة، ولكن يجب أن يتم ذلك مع تجنب الثمن الاجتماعي والبيئي المصاحب للجيل الأخضر من التكنولوجيات الزراعية.

ويدعو المؤلف إلى إعادة اكتشاف الزراعة التقليدية التي ساعدت المزارعين في المحافظة على خصوبة الأرض لقرون عديدة، كما يدعو إلى الاهتمام بالتقنيات الحيوية الزراعية الحديثة التي تمكن العلماء من التلاعب بجينات النباتات والميكروبات والحيوانات، ومن توفير طرق لتعديل الصفات الوراثية من جيل إلى آخر، غير أن تكاليف هذه التقنيات تعتبر حتى الآن فوق طاقة الكثير من بلدان العالم الثالث، كما أن تزايد تدخل القطاع الخاص في الأبحاث يحمل مخاطر احتكار علمي، ومنافسة شديدة، خصوصا في مجال تحسينات محاصيل رئيسية كالقمح والذرة، حيث يسهل الاتجار بها على نطاق واسع.

• • •

وفي الفصل التاسع: (استقرار الدورات الكيماوية) من تأليف ساندرا بوستل ، وترجمة د . فوزي سهاونة ، يلاحظ الاهتمام الكبير بالكشف عن مخاطر تعطيل الدورات الكيماوية نتيجة السلوك اليومي لإنسان العصر ، الذي وصل إلى درجة كافية لتقويض الأنظمة الطبيعية التي تطورت على مر ملايين السنين.

فتقلص الأمن الغذائي نتيجة التغير المناخي ، وموت الغابات نتيجة تلوث الهواء بالأمطار الحمضية، والأخطار الصحية الناتجة عن التعرض للملوثات الكيماوية في الطبيعة، هي أخطار يحيط بها جميعاً الكثير من الغموض العلمي ، حتى ان المشكلة المثارة الآن هي مشكلة تغيرات لا يمكن استباق حدوثها في وقت مناسب ، وخصوصاً النتائج المعقدة التي لا يمكن الرجوع فيها .

لقد أثبتت القياسات ارتفاع نسبة غاز ثاني أكسيد الكربون في الجو بشكل مستمر، ويتوقع العلماء وصول نسبة الكربون في الجو إلى ضعف مستواها قبل المرحلة الصناعية حوالي منتصف القرن القادم ، وسترتفع درجة حرارة الجو بسبب ذلك ما بين ١,٥ و٤,٥ درجة مئوية ، متسببة في ارتفاع مستوى المياه في البحار والمحيطات بحوالي المتر .

وإلى جانب الكربون يتلوث الهواء الجوي نتيجة النشاطات العصرية بذرات الكبريت والرصاص والزئبق والكادميوم والنحاس والزنك إلى درجة ثبت ضررها على العديد من الكائنات الحية وعلى صحة البشر .

كما تعمل مجموعة الملوثات من الكلوروفلوروكربون على تدمير طبقة الأوزون الحامية للحياة في طبقات الجو العليا .

وتؤثر تدفئة جو الأرض بفعل زيادة ثاني أكسيد الكربون تأثيراً كبيراً على الأمن الغذائي ، إذ تعمل على خفض رطوبة التربة في بعض المناطق التي تضم أماكن إنتاج الحبوب الرئيسية في العالم كالتي في أمريكا الشمالية والإتحاد السوفيتي .

كما تواجه الأراضي الزراعية المنخفضة - حيث يزرع معظم أرز العالم - خطر الغرق نتيجة ارتفاع مستوى مياه البحار، ومنها مناطق مكتظة بالسكان في أقاليم دالات الأنهار الآسيوية الخصبة .

وتشكل التهديدات المتزايدة من التغيرات في كيمياء الجو على الغابات مشكلة أخرى مكلفة في العقود القليلة القادمة، وقد ظهر أن نتيجة الضغوط الكيماوية على الغابات الأوروبية كانت أكثر سوءا من كل

التوقعات ولم يستطع العلماء مطلقا التنبؤ بحجم التلف الذي أصاب الأشجار .

وتمثل التغيرات في التربة أصعب المشاكل، لأنه لا يمكن عكسها في المستقبل القريب ، وبصفة عامة يحدث المزيد من الدمار كلما زاد تراكم الضغوط الكيماوية على مر الزمن ، وفي النهاية يمكن أن تصل الأنظمة الطبيعية إلى نقطة حرجة من الضغط لن تكون قادرة على تحملها بعد ذلك .

وكما هو الحال بالنسبة للأشجار تعمل الملوثات على تهديد صحة الإنسان وتقصير حياته ، حتى إن مكتب التقييم التقني قدر أن خلطة الكبريت الحالية والمواد الأخرى في الهواء قد تسبب ٥٠ ألف حالة وفاة في الولايات المتحدة سنويا .

هذا غير ترسبات المعادن الضارة بالجسم البشري ، والتي يمكن أن تصل عن طريق الأغذية كالأسماك والخضروات المعرضة للتلوث ، ويتحقق الضرر بزيادة تركزها في الجسم بمرور الوقت.

ولهذا تبرز الحاجة الملحة إلى وضع استراتيجية لتقليل أضرار الكيماويات على بيئة وصحة الإنسان ، مع ملاحظة أن الإجراءات المطلوبة فورا تحتاج إلى تعاون دولي حقيقي ، لإنقاذ مستقبل الأرض . ويستطيع العديد من المعاهد أو المؤسسات المساعدة في بناء هذا التعاون اللازم ، مثل برنامج البيئة التابع للأمم المتحدة ، واللجنة الاقتصادية لأوروبا التابعة للأمم المتحدة أيضا ، والمجموعة الاقتصادية الأوروبية ، ومنظمة الأرصاد العالمية ، وغيرها.

• • •

وفي الفصل العاشر : (التخطيط لاقتصاديات قادرة على الثبات) من تأليف وليم يو . شاندلر وترجمة د . عبدالرحمن شاهين ، يذكّر المؤلف بالأجيال القادمة عند الإجابة عن السؤال : كيف ينتج الشيء؟ وأين سيكون ؟ لأن الاقتصاد القادر على الثبات هو الذي يتم مع حفظ الموارد التي لا يمكن استبدالها .

ويرى شاندلر أن أمثل تقسيم للأمم إنما يأتي من مقارنة درجة اعتماد اقتصادها على السوق، والطريقة التي تتبعها في استعمال الموارد، وإذا كانت معظم دول العالم الثالث قد اختارت بعد الاستقلال نمط الرقابة المركزية على الإقتصاد أكثر من تبني اقتصاد الاعتماد على السوق فإنه من الواضح أن العالم يمر الآن بنقطة تحول في الإدارة الاقتصادية، وأبرز مثال على ذلك التحول الصيني المفاجيء نحو آليات السوق، ليس فقط لأن عدداً هائلاً من الناس تأثر من جراء ذلك ، ولكن أيضا بسبب النجاحات الأولى التي حظي بها الإصلاح المثير .

إن إنتاجية الأرض مع إنتاجية الأيدي العاملة هما معياران هامان في الأداء والتنفيذ، ويكشفان دائما عن مزايا أنظمة التعامل مع السوق والاعتماد عليه . كما أن ترتيب الأمم وفق إنتاجية العمالة الزراعية يظهر ميزة فعالة لاقتصاديات السوق، حتى إن استمرار تدني الإنتاجية الملاحظ في الإتحاد السوفيتي والدول الاشتراكية يجعل من العسير على هذه البلدان أن تكون قادرة على الثبات اقتصاديا.

كما أن عدم كفاية الطاقة (بمعنى الاستعمال غير الكفي لها) يساهم في إضعاف قدرة المجتمع على الثبات، وهو ما يلاحظ في الإتحاد السوفيتي وأوروبا الشرقية، حيث تبين الإحصاءات أنها سيحتاجان إلى ضعف كمية الطاقة للفرد الواحد كالمتوفرة في الدول الغربية للوصول إلى مستوياتها نفسها في الحياة ومستوى الخدمات .

ويرى المؤلف أن الحكومة عندما تسيطر على الإنتاج الصناعي بشكل مباشر ، تكون الكفاية منخفضة، فمثل

أن يستدرك قائلا إن الأسواق وحدها لا تستطيع أن تحفظ الأمم داخل حدود تنمية قادرة على الثبات، أو أن تحل مشاكل الظلم التي تلحق بالإنسان وتقوم بسد حاجاته .

إن الوضع على مستوى العالم يشير إلى توقف الاتجاه نحو رقابة حكومية أكبر على الاقتصاد ، والعديد من الأمم قررت ترك النشاطات الاقتصادية الداخلية تحت تصرف آليات السوق ، وبدأت تجني ثمار هذا التحول، كما هو واضح في الصين وهنغاريا وزمبابوي ، أما الأمم التي لم تتحول ، مثل البرازيل والمكسيك ومصر ، فهي متجهة نحو المتاعب .

ويقرر المؤلف أن الإنتاجية الزراعية قد تدنت في كل بلد اتبع سياسة التخطيط المركزي على مدار العشرين سنة الماضية، في حين أنها تستمر في الازدياد في البلدان المعتمدة على السوق، حيث يتمتع سكان هذه البلدان بمتوسط عمر أطول مع معدل وفيات أقل في الأطفال ، وهي مؤشرات تدل عموما على رفاهية أعظم .

ولكن على الرغم من مزايا الاقتصاد المعتمد على السوق فلا سبيل إلى إنكار ضرورة تدخل الحكومات على مستوى اقتصادي كلي من أجل حفظ توازن النظم الإقتصادية ورقابة التكاليف الخارجية .

• • •

<u>وفي الفصل الأخير</u> : (رسم مسار قابل للبقاء) من تأليف ليستر ر . براون وادوارد س . وولف وترجمة د . سمير سهاوي ، يقرر المؤلفان أنه لم يعد ممكنا ترك رجال الاقتصاد وحدهم للقيام بمهمة رسم مسار التنمية ، فالاعتبارات الاقتصادية البحتة ، التي لا تأخذ في الاعتبار خطورة الضغوط المتزايدة على أنظمة الدعم الطبيعية ، توشك أن تدفع بمستقبل الحياة فوق كوكب الأرض إلى الهاوية .

إن التحدي العلمي يثبت لنا أن الأرض لا زالت بعد كل هذا التقدم محاطة بجهل يستغرق تبديده وقتا طويلا ، ويحتاج إلى مجهود فكري كبير. والحقيقة ان البحث العلمي لا يزال يعاني من قيود الالتزام الصارم بالتخصص، والتجزئة الجغرافية، وعدم الالتزام ببرامج بعيدة المدى، في حين يمضي العالم في سباق مفروض عليه يحتم العمل على ثلاث جبهات عريضة على الأقل : الالتزام الدولي لإتمام التحول الديموقراطي، والحد من انبعاث الكربون، والقيام بثورة ثانية في مجال الطاقة. ويرى المؤلفان أن هذه الجبهات الثلاث توفر مقياسا يقاس به مدى التقدم العالمي نحو حياة مستقرة.

إن إتمام التحول الديموقراطي في العديد من بلدان العالم الثالث أصبح شرطا لنجاتها من الانهيار البيئي ، والتدهور الاقتصادي، وبالتالي التفكك الاجتماعي.

أما مسؤولية إعادة التوازن لدورة الكربون في الطبيعة، فيوزعها الكاتبان على البلدان الصناعية والنامية على السواء، لأنهما معا كانا مسئولين عن اختلالها، حيث تطلق البلدان الصناعية خمسة بلايين طن من ثاني أكسيد الكربون إلى الجو من حرق الوقود، كما أن إزالة الغابات وإحراقها في الدول الاستوائية النامية يطلق ما بين ٠,٦ إلى ٢,٦ بليون طن .

وأول الخطوات في سبيل تخفيض الكربون المنبعث إلى الجو هي العمل على تخفيض استهلاك الوقود الحفري، بالإضافة إلى إمكانية زيادة فعالية الطاقة في الإقتصاد العالمي، واستعمال مصادر الطاقة المتجددة حيثما أمكن ذلك، إلى جانب الحد من انحسار الغابات والعمل على زراعة الأشجار بشكل واسع لموازنة الضغط الناتج من إزالة الاحراج .

إن الاستقرار في انبعاث غاز ثاني أكسيد الكربون من الوقود منذ عام ١٩٧٩م بسبب ارتفاع أسعاره هو في

نظر المؤلفين ثورة طاقة أولى . ويطلبان ثورة ثانية للعمل على تخفيض انبعاث ذلك الغاز، وليس فقط استقراره، من أجل درء مخاطر التغير المناخي وتقليل نسبة التصحيص، والإقلال من تكاليف التكيف مع المتغيرات .

إن الالتزام بإعادة التوازن لدورة الكربون يستوجب مشاركة جميع البلدان نظرا للمسؤولية المشتركة في الإخلال بتلك الدورة، وأيضا لأن الآثار الناتجة عن ذلك لن تفرق بين دولة وأخرى .

ولكن السؤال الهام الذي يثار مرة بعد مرة هو عن كيفية توزيع المسؤولية تجاه المشاكل العالمية على المجتمع الدولي . ويجيب المؤلفان بأن عددا محدودا من الدول هي التي تحمل مفتاح النجاح في هذا المجال أو ذاك، ويجوز تسميتها (بمراكز القرار) .

ففي مجال النمو السكاني تعتبر الصين والهند مركزين للقرار في آسيا، ونيجيريا ومصر في أفريقيا .

وفيما يتعلق بإعادة التوازن لدورة الكربون بالحد من إحراق الوقود فإن القرار هو في يد مجموعة قليلة من البلدان على رأسها الولايات المتحدة والإتحاد السوفيتي والصين .

وفي وقف انحسار الغابات تكون البرازيل وأندونيسيا وزائير مراكز للقرار المطلوب .

• • •

تقييم الكتاب :

إن اشتراك سبعة من المؤلفين في تأليف هذا الكتاب، ثم خمسة من المترجمين في ترجمته، كان كفيلا بالقضاء على تجانس فصوله وأفكاره، غير أن القارىء لا يشعر بانتقالات عنيفة في مطالعته إياه، حتى بدا السياق الى حد كبير وكأنه لمؤلف واحد، وهو ما يعني نجاح المؤلفين في التنسيق فيما بينهم أثناء الكتابة والمترجمين أثناء الترجمة .

وتمتاز الترجمة العربية التي نحن بصددها بأسلوب شيق مناسب، يزيد من تشويقه الكم الهائل من المعلومات المتدفقة عبر الصفحات .

والكتاب مزود إلى جانب ذلك بالكثير من الأشكال والجداول التوضيحية، والإرجاعات البيليوجرافية والفهارس التفصيلية، ويبدو جليا حرص مؤلفيه على مخاطبة المثقف العادي والمتخصص على السواء، وإثارة الاهتمام لدى الجميع بالقضايا المطروحة .

أما من حيث الموضوع فيكتسب أهميته من طبيعة القضايا التي يثيرها الكتاب، وتعلقها بمستقبل الحياة فوق كوكب الأرض، والمقترحات المطروحة لتدعيم قدرتنا وقدرة أحفادنا على البقاء .

ولقد التزم المؤلفون بحرص شديد على إثارة قلقنا حول المستقبل من جراء الممارسات اليومية التي تبدو عادية للكثيرين منا، وبلغ بهم هذا الحرص مداه، فسادت في الكتاب نزعة من التشاؤم العام بخصوص معظم المسائل المثارة، إبتداء من مشاكل الطاقة، إلى مشاكل النمو السكاني، إلى مخاطر التغير المناخي .. وغيرها، غير أن الصواب في رأينا هو عدم الإدلاء بأحكام قاطعة على هذا النحو فيما يتعلق بالمستقبل .

إن العقل البشري لازال قادرا على صنع المفاجآت، وليس من الحكمة مصادرة المستقبل أمامه، بقطع الطريق على ما يمكن أن يقدمه من اكتشافات وابتكارات لمواجهة تحديات البقاء في القرون القادمة . ومن المعروف تاريخيا أن شهادات علمية في أواخر القرن الماضي كانت تؤكد استحالة انتقال الصوت عبر

الأسلاك، واستحالة تشغيل مصباح كهربائي، وأعلن عالم فيزياء بريطاني سنة ١٨٩٧م أنه لا مستقبل للراديو. وفي العام الأخير من القرن الماضي (١٨٩٩م) طلب تشارلي هـ. دويل مفوض مكتب براءات الاختراع في الولايات المتحدة من الرئيس ماكينلي إلغاء مكتبه لأن كل ما يمكن اختراعه قد اخترع، ومنذ الإدلاء بهذا القول تم اعتماد ما يزيد على ٤ ملايين براءة اختراع في الولايات المتحدة وحدها حسبما ذكر ريتشارد نيكسون في كتابه الأخير (١٩٩٩ - نصر بلا حرب).

كما أن توقعات توماس مالتس المتشائمة حول زيادة السكان في القرن العشرين بمعدل أكبر من الزيادة في الغذاء قد ثبت عدم صحتها حتى الآن.

الحقيقة أن هذه الخلفية التاريخية يعضدها الآن كوننا على عتبات عالم جديد تلعب فيه الإليكترونيات دورا متزايد الفاعلية، وتبشرنا إمكانات الجيل الخامس للحاسبات الإليكترونية بما هو فوق الخيال، إلى جانب الأبحاث المثمرة في مجال زراعة الصحارى والبحار بالنباتات والطحالب الغذائية، وانفتاح أبواب الأمل في مستقبل التقنيات الحيوية الجديدة، إلى آخر ما يمكن أن تكون به الأجيال المقبلة - ربما - أسعد حظا من الجيل الحالي.

إن أسباب التفاؤل هذه قد لا ترسم لنا حدود الأمان بالنسبة للمستقبل، في ظل مشاكلنا الحالية وسلوكنا مع نظم الأرض الطبيعية، ولكنها مع ذلك كافية لمؤازرة تحفظنا على التشاؤم المفرط الذي لاحظناه في الكتاب، وعلى إصدار أحكام قطعية بالنسبة للمستقبل، دون أن نقصد بذلك مواجهة المشاكل التي آثارها بشيء من اللا مبالاة وعدم الاهتمام.

وبخصوص مشكلة النمو السكاني يقدم الكتاب وجهة نظر وحيدة لا يرى تزايد السكان بها إلا عبئا ضاغطا على الاقتصاد والبيئة، متجاهلا الآراء الأخرى التي ترى أن الثروة البشرية هي طاقة يصبح حسبانها من الموارد إذا أمكن إتاحة السبل للإنسان كي ينتج أكثر مما يستهلك

ذلك أن الأصل هو كون الإنسان عنصرا أساسيا من عناصر التنمية، لا تقوم إلا به، ولا يجب أن تكون إلا من أجله. أما الوضع الطارئ الذي يصبح فيه الإنسان معوقا للتنمية فالمفروض أنه وضع شاذ لا يحدث إلا في ظروف سقيمة على المستوى الاقتصادي والسياسي والاجتماعي.

ولا ننفي بذلك أن الزيادة السكانية يمكن أن تشكل عبئا ثقيلا على مسيرة التنمية في بعض المجتمعات، وفي مراحل معينة من مراحل تطورها مما يوجب على الحكومات التعامل معها بالقدر اللازم للحفاظ على ثمار الجهود التنموية ورفع مستوى معيشة السكان. ولكن تعميم هذه الصورة بحيث لا تكون الزيادة السكانية إلا عائقا للتقدم، وبشكل مطلق، لا يعبر في رأينا عن التزام دقيق بمنهج علمي في تناول المشكلة.

أما القضية التي يثيرها الكتاب حول المسؤولية المشتركة للبلدان الصناعية والنامية في تلويث البيئة فقد سبق إثارتها على نطاق واسع، ويجب عدم المساواة المطلقة في تحمل هذه المسؤولية بين الدول الغنية والدول الفقيرة، فأولا حجم المسؤولية نفسه مختلف، اذ أن مساهمة قطع غابات العالم النامي في انبعاث الكربون هي تقريبا نصف مساهمة حرق الوقود في العالم الصناعي، إلى جانب أن الدول الصناعية تملك من الامكانات المادية والعلمية ما تستطيع به القيام بدور أكبر، في حين أن الدول النامية لديها أولويات أخطر بكثير في سعيها لتطوير مجتمعاتها ورفع مستوى

معيشة مواطنيها، وهي بالكاد قد بدأت في تصنيع نفسها. ولقد أبرزت المناقشات الدولية حول ضرورة الحفاظ على البيئة ضرورة توسيع مفهوم البيئة، ليشمل البيئة الإجتماعية إلى جانب البيئة الطبيعية، ومنذ عام ١٩٧٢م رفع شعار (الفقر هو أكبر ملوث للبيئة).

وفي المرات التي تطرق فيها المؤلفون الى مشكلة مديونية العالم الثالث تم إسناد هذه المديونية الثقيلة إلى سوء الإدارة في البلدان النامية وقلة الموارد وميراث التخلف، أي أسندت المسؤولية إلى البلدان المدينة نفسها، مع إغفال مسؤولية الدول الغنية التي نهبت لقرون ثروات البلدان النامية ومنعتها من تراكم رأسمالها اللازم لانطلاق نهضتها الصناعية، وإغفال الظلم الذي تكرسه القوانين الاقتصادية الحاكمة لعلاقات التبادل التجاري الدولي، حيث تحدد الدول الصناعية الغنية من طرف واحد أسعار المنتجات الأولية التي تستوردها من بلدان العالم الثالث، وتحدد من طرف واحد أيضا أسعار منتجاتها الصناعية التي تستوردها تلك البلدان، وما بين الأسعار هنا وهناك من فارق متزايد لا يمكن تسميته بغير النهب الحقيقي الحديث لبلدان العالم الثالث، وفي النهاية بإغفال الدور الذي لعبته بنوك تلك الدول الغنية حين الحث على بلدان العالم الثالث في فترة من الفترات لتقترض، ولتزيد من الاقتراض بما يشبه الغواية، حتى أوقعتها في مصيدة الديون بما لا تستطيع معه فكاكا، لتتواصل عمليات النهب عن طريق الفوائد المركبة والأقساط إلى الحد الذي تتدفق فيه الأموال في اتجاه عكسي من البلدان الفقيرة الى البلدان الغنية.

وفي المواضع التي تناول فيها المؤلفون قضية الدعم الذي تقدمه بعض الحكومات الى مواطنيها من خلال أسعار منخفضة للسلع الأساسية، نلاحظ تبني المؤلفين لوجهات نظر المؤسسات المالية الدولية في هذا الموضوع الشائك. والمعروف أن البنك الدولي وصندوق النقد الدولي يضغطان باستمرار على تلك الحكومات لإلغاء الدعم دون النظر إلى مجمل الظروف الاجتماعية والاحتمالات السياسية في البلاد، وفي المرات التي حاولت الحكومات فيها الاستجابة لضغوط صندوق النقد الدولي تفجرت القلاقل السياسية والاضطرابات الاجتماعية، واندلعت المظاهرات وأعمال العنف الشعبية، كما حدث في مصر (يناير ١٩٧٧م)، وفي تونس (يناير ١٩٧٨م)، وفي الدار البيضاء ومدن المغرب عموما (في صيف ١٩٨١م)، وفي تركيا (١٩٧٩م)، وفي السودان (١٩٨٥م)، وفي بيرو (١٩٧٨م)، وفي بنما (١٩٨٥م)، والأرجنتين (١٩٨٥م)، وشيلي (١٩٨٥م)، وجمهورية الدومينيكان (ابريل ١٩٨٤م وفبراير ١٩٨٥م) واشتهرت هذه الاضطرابات باسم (اضطرابات صندوق النقد الدولي).

إن فكر المؤسسات المالية الدولية هو فكر محاسبي لا شأن له بالأوضاع الاجتماعية والسياسية في البلد المدين، أي لا شأن له بحقوق الإنسان في توفير حاجياته الأساسية أو عدم توفرها، ولكن كتاب (أوضاع العالم ١٩٨٧م) يهتم بالإنسان، جيله الحاضر وأجياله المقبلة، والأجدر بمؤلفيه أن يحاولوا اقتراح إجراءات وسياسات تعين على تخطي الأزمة أو تخفف منها بعيدا عن آراء تلك المؤسسات الدولية، على أساس أن الحل ليس في مجرد إلغاء الدعم، بل في علاج الخلل ما بين هيكل الأجور والأسعار والإنتاجية، ولا يصلح معالجة مشكلة الدعم على حساب تفاقم المشكلات الأخرى.

وبتأثير الفكر المحاسبي نرى في موضع آخر شبهة تنكر لحقوق الإنسان الريفي في المجتمعات النامية، حيث يستكثر المؤلف عليه التمتع بمزايا دخول

الكهرباء، كأن حق التمتع بهذه المزايا حكر على أهل المدن، ولقد عبر بعض الكتاب الآخرين في مرات عديدة عن أسفهم لتعود الفلاح على السهر أمام التليفزيون منذ دخول الكهرباء إلى القرية، وأنه يستهلك الكهرباء ليصحو متأخرا، وتتقل إنتاجيته، كأن السهر أمام التليفزيون لا يجوز إلا للمتحضرين من سكان المدن، أو أن التليفزيون ليس في الحقيقة إلا إحدى وسائل التثقيف الذي هو حق للفلاح ، وواجب على الدولة، وذو دور في نجاح التنمية ورفع مستوى المعيشة وبث التوعية الصحية والاجتماعية المفيدة .

إن أحد مؤلفي الكتاب ينصح الفلاح باستخدام الخامات المحلية من الأخشاب وروث البهائم والمخلفات الأخرى في الطبخ لأن الكهرباء أثمن من أن يطبخ بها ، دون أن يلتفت إلى التحذيرات الأخرى من خطورة التوسع في حرق الأخشاب وخلافها، ومن أثر ذلك على انجراف التربة وعلى زيادة ثاني أكسيد الكربون في الجو . والحل الأمثل في رأينا ليس في منع الفلاح من استخدام الكهرباء، ولكن بتوفير الكهرباء من مصادر محلية متجددة كالماء والرياح وأشعة الشمس .

وفي تقييمنا للكتاب نود أخيرا الإشارة إلى بعض مواضعه التي بدت - على غير الحقيقة - كما لو كانت جزءا من دعاية سياسية ، خصوصا في الفصل العاشر الذي كتبه وليم بو . شاندلر معددا مزايا الاقتصاد المعتمد على السوق ، مستخدما عبارات جازمة كان من الممكن معالجة الفكرة فيها دون الوقوع في شبهة التحيز ، خصوصا وأن الاتجاه نحو اقتصاديات السوق وتدعيم القطاع الخاص الذي أصبح ظاهرة عالمية لا يعبر عن اتجاهات أيديولوجية بقدر ما يعبر في الأساس عن الأخذ بدروس التجربة والاستجابة لمطالبها .

* * *

بنية العقل العربي
نقد العقل العربي[١]

تأليف : محمد عابد الجابري

عرض وتحليل : محمود الذوادي[٢]

أولاً : موضوع بحث الكتاب :

تمثل ظاهرة الثقافة العربية الإسلامية العالمة منذ عصر التدوين حتى عهد ابن خلدون موضوع الكتاب الثاني في سلسلة نقد العقل العربي الذي أصبح محور اهتمام المفكر المغربي الدكتور محمد عابد الجابري . وتشمل كلمة العالمة هنا التراث الثقافي المعرفي المكتوب الذي أنتجته شخصيات ومذاهب ومدارس فكرية عربية إسلامية ذات مكانة مرموقة في عالم المعرفة . ومن ثمّ « فبنية العقل العربي » ليس بكتاب وتحليل ونقد لعقل سواد الشعب للأمة العربية الإسلامية ، وانما هو نقد وتحليل لآليات العقل العربي المثقف حتى عصر ابن خلدون . فالكتاب بهذا الاعتبار يمكن وصفه بأنه بحث متعمق ينتسب الى عالم الاجتماع الثقافي بالمعنى المعاصر لهذا المصطلح . وهكذا فهو يختلف على عدة مستويات عن بعض الكتب الأجنبية التي اهتمت بدراسة العقل العربي The Arab mind في الحقبات الأخيرة .

ثانياً : الأنظمة المعرفية للثقافة العربية الإسلامية العالمة :

مما لا شك فيه أن مؤلفات الثقافة العربية الاسلامية العالمة تمثل تراثاً معرفياً ضخماً . وإن مشروع الجابري يمثل في الحقيقة خطوة جادة لعلمنة هذا الزاد المعرفي ويجعلنا نقترب أكثر من فهم مُنظم لظاهرة الثقافة العربية الإسلامية العالمية .

فبعروضه وتحليلاته وتعليقاته الضافية على أمهات كُتب وأطروحات هذه الثقافة بين عصر التدوين وعهد صاحب المقدمة توصل المؤلف الى تحديد ثلاثة أنماط من

---

(١) مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ١٩٨٦ .

(٢) أستاذ الاجتماع بجامعة تورنتو ، الشريع ، كندا .

الأنظمة المعرفية التي عرفتها الثقافة العربية الاسلامية العالمة ، وهي النظام البياني (البيان) والنظام العرفي (العرفان) والنظام البرهاني (البرهان) .

فينتسب إلى النظام المعرفي البياني كل من اللغويين والنحاة وعلماء البلاغة وأصول الفقه والكلام . ويستند هذا النظام المعرفي أساساً الى النص (القرآن والحديث) والإجماع والاجتهاد كسلطات مرجعية في تشييده لتصوره للعالم ومن ثمّ خدمة العقيدة الاسلامية وبالأحرى فهمها (ص) (٣٨٤) .

أما العرفان فهو في نظر الكاتب (جملة التيارات الدينية التي يجمعها كونها تعتبر أن المعرفة الحقيقية بالله وأمور الدين هي تلك التي تقوم على التعميق الحياة الروحية واعتماد الحكمة في السلوك ، بما يمنح القدرة على استعمال القوى التي هي من ميدان الإرادة فالعرفان يقوم على تمجيد الإرادة بديلاً عن العقل) ص ٢٥٣)

وأخيراً فإن النظام البرهاني يرى أن اكتساب المعرفة بالكون ككل أو كأجزاء لا يتم إلاّ بواسطة قوى الانسان الطبيعية من حس وتجربة ومحاكمة عقلية (ص ٣٨٤) . ويؤكد الدكتور الجابري أن لأرسطو دوراً كبيراً في نشر منهج النظام البرهاني في تراث الثقافة العربية الإسلامية العالمة .

وهكذا يتضح أن عقل هذه الثقافة ليس بالعقل المتجانس ، وإنما يتفرع في الحقيقة الى ثلاثة عقول كما رأينا . وتنتجت عن ذلك مصادمات غير هينة بين هذه الأنظمة المعرفية كان أخطرها في رأي صاحب الكتاب تراجع العقل البرهاني أمام العقل البياني الذي عرفه العالم العربي الاسلامي منذ عهد الانحطاط حتى العصر الحديث .

ثالثاً : أمثلة لطبيعة العقل البياني :

إن واحدة من الأطروحات الرئيسية التي شغلت بال العقل البياني هي بالتأكيد ـ في نظر المؤلف ـ إشكالية اللفظ والمعنى . فسيبويه ، عالم النحو العربي المعروف ، يُشير بوضوح الى وجود هذه الاشكالية في اللغة العربية الفصحى . فيلاحظ سيبويه أن المتكلم باللسان ـ العربي الفصيح لا يمكن أن يُعبر بهذا الأخير بطريقة صحيحة الاّ اذا أعطى الاهتمام اللازم للمعنى . أي أن المتحدث بلغة الضاد الفصيحة ينبغي عليه أن يُفكر وهو يتكلم أو يتكلم وهو يُفكر فمنطق المعاني متداخل حتمياً مع اللفظ اللغوي عند سيبويه (ص ٤٨) .

ويسوق الدكتور الجابري بهذا الصدد المناظرة الشهيرة التي جرت في بغداد بين المنطقي أبي بشر متى بن يونس من ناحية وأبي سعيد السيرافي النحوي المعتزلي من ناحية ثانية.والمسألة المطروحة هنا هي في رأي الكاتب مسألة منطقية بحتة ورغم ذلك فإن أبا سعيد السيرافي لجأ الى منطق النحو في القضية المطروحة بين المتناظرين . فالنحاة على العموم طالما ربطوا بين منطق اللغة ومنطق العقل في تفكيرهم وأبحاثهم . وهكذا تبين إشكالية اللفظ والمعنى عند العقل كما يراها مؤلف الكتاب .

أما علماء أصول الفقه فإن النص القرآني أو الحديثي يهيمن عندهم على استعمال واستبصار العقل . إن الدلالة والاستدلال عندهم عمليتان مترابطتان : أي أن تصرف العقل في معنى اللفظ محدود الى حدٍّ كبير . وبعبارة أخرى فإن صاحب الكتاب لا يتردد في القول بأن وظيفة العقل عند علماء أصول الفقه وظيفة ثانوية بالنسبة لمدلول النص . (فالاجتهاد هو إذن عبارة عن استثمار للنص . وإن المعقول هو أيضاً معقول النص) (ص ٥٣) .

تتضح هيمنة القواعد اللغوية أو أبواب الخطاب ، كما كانت تُسمى ، على مؤلفات علماء أصول الفقه . فأبواب الخطاب هذه تشغل ما لا يقل عن ثلث حجم الكتاب . وكمثال على ذلك يُمكن ذكر كتاب « المعتمد في أصول الفقه » لأبي الحسين البصري المتوفي في عام ٤٣٦هـ . علماً أن هذا الكتاب يُعد أهم أربعة كتب في أصول الفقه المعتزلي الممثل الرسمي والمخلص للنظام المعرفي البياني . ومن ثَمّ يخلص الدكتور الجابري الى القول بأن النشاط العقلي في علم أصول الفقه هو نشاط وحيد الاتجاه : الانطلاق من اللفظ الى المعنى كما هو الشأن في علوم النحو واللغة والبلاغة : بذلك أصبح ـ في رأي المؤلف ـ الاجتهاد في علم أصول الفقه اجتهاداً في اللغة التي نزل بها الذكر الحكيم وهذا الانشغال بالمسائل اللغوية لدى هؤلاء العلماء تم على حساب اهتمامهم بقضايا مقاصد الشريعة (ص ٦٣) .

يرى المؤلف أن علم الكتاب كجزء من النظام المعرفي البياني لم يتحرر هو الآخر من سيطرة إشكالية اللفظ والمعنى ، فقد وضع المتكلمون المسلمون ، والمعتزلة على وجه الخصوص ، حدوداً لا ينبغي تجاوزها في تأويل الخطاب القرآني . إن كتاب المغني في أبواب التوحيد والعدل لأبي الحسن القاضي عبد الجبار يُفصح عن تأثر علم الكلام بإشكالية اللفظ والمعنى الى حد كبير . وهذا مثال آخر يسوقه الدكتور الجابري للتدليل على أن العقل العربي تم إقصاؤه عن الممارسة الفعالة العقلية المستقلة عن الخطاب الشرعي (ص ٧٤) .

إن حال البلاغيين من قضية اللفظ والمعنى تشبه وضعية المتكلمين والنحاة المشار اليهما أعلاه ، أي أن علماء البلاغة بقوا سجيني إشكالية اللفظ والمعنى ، ونظرية النظم التي جاء بها عبد القاهر الجرجاني مصداق لذلك . إن هذه النظرية مزدوجة الطبيعة : نظام الخطاب ونظام العقل . لكن علاقة هذين الأخيرين الواحد بالآخر تضاهي علاقة اللفظ بالمعنى ، اذ أن النظم هي تناسق دلالات الألفاظ وتلاقي معانيها على الوجه الذي يقتضيه العقل .

وباختصار ، فإن تكوين العقل البياني يركز اهتمامه أساساً على نظام الخطاب وليس على نظام العقل . وذلك يعني أن البياني لا يعتمد على نظام السببية كما هو الأمر في نظام العقل . ومن نتائج طبيعة العقل البياني ، كما يُشير صاحب الكتاب الى ظاهرة الاهتمام من جهة ، بتجنب التنافر بين الكلمات في الثقافة العربية الإسلامية العالمة ومن ناحية أخرى ، عرفت هذه الثقافة ظاهرة التنافر بين الأفكار . وما الاعتناء بفن البديع في الخطاب (خاصة في العصر العباسي) الا ملمح من ملامح هيمنة اللفظ على المعنى ، الأمر الذي أدى الى إقصاء عقلي في هذه الثقافة في رأي الدكتور الجابري (١٠٨) .

وبالإضافة الى إشكالية اللفظ والمعنى التي عرقلت تحرر العقل البياني وصفاء تفكيره العقلاني فإن المؤلف يرى أن « القياس البياني » زاد الطين بلة . إذ أن هذا القياس « لا يعني استخراج نتيجة تلزم ضرورة عن مقدمتين أو أكثر بل يعني إضافة أمر الى أمر آخر بنوع من المساواة . إنه ليس عملية جمع وتأليف بل هو عملية مقايسة ومقاربة . إن القائس لا يصدر حكماً من عنده لا يبتدئه بل يمدد حكم الأصل إلى الفرع ، إثباتاً أو نفياً اعتماداً على ما يجده هو من شبه بينهما يمدد القياس » (ص ١٣٨ ـ ١٣٩) .

إن لزوم قياس العقل البياني لزوم غير ضروري ، إذ أن العلة غير مصرح بها بل يلتمسها المستدل من ملامح (إمارات) يعتقد أن الشارع أناط الحكم بها من أدلة في

الشاهد يتخذها مرشداً إلى مطلوبه . ومن ثم يتضح أن اللزوم البياني هو لزوم يقوم على مجرد الجواز وفي أحسن الأحوال على الترجيح . وبالتالي ، فالقياس البياني ليس له قوة منطق اللزوم الضروري التي يستند اليها القياس المنطقي الإغريقي المتمثل في العبارة المنطقية : كل إنسان فانٍ ، سقراط إنسان ، إذن فهو فانٍ .

ويرجع الكاتب طبيعة القياس البياني (التجويزية أو الترجيحية) إلى البيئة الصحراوية التي عاش فيها الإنسان العربي بالجزيرة العربية (فالمبدأ الذي يؤسس وعي سكان هذه البيئة لن يكون السببية ولا الحتمية بل سيكون الجواز : كل شيء جائز . الاطراد قائم فعلاً ، ولكن المتغير المفاجيء، الخارق للعادة ممكن في كل لحظة (ص ٢٤٣) .

وبعبارة أخرى ، فإن الرؤية القائمة على الانفصال وعدم الاقتران الضروري بين الظواهر والأشياء هي في نظر الدكتور الجابري رؤية تجعل الجهد العقلي محصوراً في المقارنة بين الأشياء ، بعضها مع بعض ، لا يتعداها . ومن ثمّ يلخص المؤلف خطأ البيانيين على اختلاف أصنافهم بأنهم (قرأوا النص القرآني بواسطة سلطة مرجعية أخرى هي عالم « الاعرابي » عالمه الطبيعي والفكري الذي تحمله معها اللغة العربية التي جعلوا منها حكماً بدعوى أنها اللغة التي نزل بها القرآن) (ص ٢٤٨) .

رابعاً : طبيعة خاصيات العقل العرفاني

إنّ آليات النظام المعرفي العرفاني تختلف أساساً عن تلك التي رأيناها عند النظام المعرفي البياني . فوسائل كسب المعرفة هنا تتمثل في طرق الإلهام والكشف ، والرياضات والمجاهدات التي يتلقاها ويمارسها العارفون . والعقل العرفاني بالتأكيد متأثر هو بالنظرة الهرمسية عند صاحب الكتاب .

وتحتل إشكالية الظاهر / الباطن فيه مكانة مماثلة للفظ / المعنى في العقل البياني . وهكذا أصبح الزوج : الظاهر / الباطن أداة رئيسية لتأويل الخطاب القرآني . لكن تدخلُ العامل السياسي في عملية التأويل هذه لعب دوراً مُهماً خاصة عند الشيعة والمتصوفة .

ويعتقد أهل العرفان أن معرفتهم أفضل من المعرفة البيانية والبرهانية ، إذ أن طريق العرفان هو طريق الأصفياء ، خاصة الأولياء والأئمة .

إن أهم شخصية تمثل النظام المعرفي العرفاني هو في رأي صاحب الكتاب ـ ابن عربي (٥٦٠ ـ ٦٣٨ هـ) : الشيخ الأكبر والكبريت الأحمر . فهذا الأخير يقول بأن الله جعل لي كل شيء من مخلوقاته ظاهراً وباطناً . وأن من يسميهم بأصحاب الإشارات مُعفَوْن من التقيد بحدود اللغة (اللفظ والمعنى) ، إذ أن فهم القرآن الحق هو فهم بالقلب . المؤمن ينبغي أن يضع نفسه في منزلة الرسول ليستمع تلاوة القرآن في قلبه ، كما يسمعه الرسول من جبريل . فموقف العارفين هذا موقف خطير جداً . إذ أن ذلك يجعل فهم الصحابة أقل من فهم العارف الصوفي أو الشيعي . أما القياس العرفاني فيصفه المؤلف بأنه قياس بدون جامع ، وبدون حدّ أوسط ، وبدون رقابة عقلية . (ص ٣١٥) . فجعل الشيعة مكانة الولاية أفضل من النبوة مصداق لعدم ترابط وتناسق بنية القياس العرفاني فالوليّ عند المتصوف والإمام عند الشيعي لهما السلطة الدينية الكاملة التي لا تنافسها أي سلطة أخرى بخصوص مصداقية المعرفة .

لا يتردد الدكتور الجابري في إصدار نقده اللاذع للموقف العرفاني المشار اليه هنا . فهو في نظره موقفٌ

هروب من عالم الواقع إلى عالم « العقل المستقيل » الذي يلجأ إليه العارف كلما اشتدت وطأة الواقع عليه وعجز عن تجاوز قيوده .

إن النظام العرفاني يلغي الاستبصار بالعقل . « الموقف العرفاني موقف سحري يُلغي العالم ليجعل من « أنا » العارف الحقيقة الوحيدة . إن النظرية العرفانية ذات رؤية سحرية في الصميم . إنها تخلق كل شيء يريده العارف من لا شيء » (ص ٣٧٩) .

خامساً : البرهان في الثقافة العربية الإسلامية العالمة

في محاولة لكسب المعرفة يستعمل العقل البرهاني وسائل مختلفة أساساً عن تلك التي يلجأ إليها كل من النظام المعرفي البياني والعرفاني . فالبرهان يعتمد على قوى الانسان الطبيعية مثل الحس والتجربة واستعمال العقل في اكتساب معرفة الكون ككل أو كأجزاء . ويرى المؤلف ان العقل العربي البرهاني بدأ رحلته مع الفيلسوف العربي الكندي الذي دعا إلى وجوب تعلم الفلسفة . وتلاه الفارابي بالتأكيد على أسبقية الفلسفة زمنياً عن الملة (الدين) (ص ٤٢٤) ، وأن ما في الملة مثالات لما في الفلسفة . ويشير المعلم الثاني إلى أن المنطق كفكر فلسفي تنطبق مبادؤه وتعميماته على جميع الناس ، بينما يعطي العلوم الأخرى مثل علم النحو يعطي قوانين تخص ألفاظ كل لغة . وفي نظر الدكتور الجابري أن الفارابي كان يتوجه بذلك إلى البيانيين على العموم والنحاة على وجه الخصوص .

إن التكر بالمنطق لم يفلت منه الإمام أبو حامد الغزالي رغم تصوفه ، فلقد بقي مناصراً له حتى آخر أيامه . ففي كتابه القسطاس المستقيم يحصر الغزالي طرق الاستدلال في القرآن في ثلاثة تؤول كلها إلى القياس الأرسطي . ولم يكتف مؤلف المنقذ من الضلال بالدعوة والتبشير بالمنطق بل ذهب إلى بيان عدم صلاحية الاستدلال بالشاهد على الغائب في العقليات (علم الكلام) اذ أن صلاحية هذا المنهج مقصورة على الفقه حيث لا يطلب اليقين وإنما يكتفي بالظن .

ومع ذلك ، يعيب الدكتور الجابري على الغزالي أن المنطق كمنهج تحول معه « إلى مجرد آلية ذهنية شكلية مثل آلية قياس الغائب على الشاهد » (ص ٤٤٥) .

أما مساهمات ابن سينا في الدفع بالعقل البرهاني إلى الأمام فإنها في نظر المؤلف مساهمات سلبية ، إذ أن فلسفته هي عبارة عن تلفيق بين إلهيات الفارابي والمرويات الإسماعيلية . وبذلك يدشن كل من الغزالي وابن سينا ما أطلق عليه صاحب الكتاب اسم أزمة الأنظمة المعرفية الثلاثة . إنها أزمة « اختلطت فيها المفاهيم واشتبكت المسائل وتصادمت الرؤى والاشتراقات داخل الثقافة العربية الإسلامية ، مما جعل الحاجة إلى إعادة التأسيس والبَنْيَنة ضرورة ملحة » (ص ٤٨٢) .

وهي أزمة حادة مست البيان والعرفان والبرهان وأدت الى ما سماه الكاتب « بالتداخل التلفيقي » بين أجزاء النظم المعرفية المذكورة هنا . ومن هنا جاءت أهمية دور مشروع ابن حزم . فمشروع هذا الأخير يصفه صاحب الكتاب بأنه « مشروع فكري فلسفي الأبعاد يطمح الى إعادة تأسيس البيان وإعادة ترتيب العلاقات بينه وبين البرهان مع إقصاء العرفان إقصاء تاماً » (ص ٥١٤) . وتتلخص معالم هذا المشروع الحزمي في المبادىء التالية :

١ - فهم الشريعة اعتمادا على حجة العقل .

٢ ـ العلة هي علاقة طبيعية ضرورية بين الأشياء .

٣ ـ السبب صفة خاصة بالكائنات التي تتمتع بحرية الإرادة .

٤ ـ قياس الفقهاء باطل لأنهم يقيسون على أشياء تختلف في النوع .

ويتأثر ابن حزم في كل ذلك بطبيعيات أرسطو ومفاهيمها ونظرياتها البرهانية في تأسيسه النظام المعرفي البياني على رؤية البرهان . وهذا لا يعني أن ابن حزم لا يترك مجالاً للنص في خدمة الشريعة . إن التمسك بالنص أمر وارد لا جدال فيه . لكن ما ورد فيه نص واضح هو قليل ومحصور . وعليه فإنه يجب استعمال العقل في باقي الأمور غير المحصورة ويمكن القول إذن إن رؤية ابن حزم هي رؤية لتأسيس البيان على البرهان تصوراً ومنهجاً .

وجاء ابن رشد بالأندلس لكي يدفع بالمشروع الحزمي إلى الأمام . وتتمثل مساهمة صاحب كتاب « تهافت التهافت » في أنه أصبح شديد الالتزام بنظام السببية . وهو القائل بأن من رفع الأسباب فقد رفع العلم (ص ٥٣٦) . إن التوجه الحزمي الرشدي البرهاني (العقلاني) أثّر تأثيرا عميقا خاصة على كل من الشاطبي وابن خلدون . فالشاطبي يمثل قصة الفكر العربي الإسلامي في ميدان الفكر الأصولي ، أو علم الشريعة . أما ابن خلدون فقد بلغ بمقدمته أوج الفكر البرهاني في الفكر التاريخي والاجتماعي والسياسي . لكن حركة الفكر البرهاني لم يكتب لها الاستمرار بعد ابن رشد والشاطبي وابن خلدون . « ولكن النقلة التي بشر بها الشاطبي في ميدان علم الشريعة مثلها مثل النقلة التي بشر بها ابن رشد في ميدان الحكمة بدون قابلة ، بدون مستقبل ، تماماً مثل النقلة التي بشر بها ابن خلدون في ميدان ثالث بقي يُنظر إليه داخل الثقافة العربية الإسلامية على أنه يقع خارج شجرة العلوم النقلية منها والعقلية » (ص ٥٤٧) .

سادساً : تعاطف المؤلف مع العقل البرهاني

لقد نجح الدكتور الجابري في هذا الكتاب الضخم (٦٠٠ ص) في معالجة وتحليل تراث الثقافة العربية الإسلامية في صياغة مبسطة سوف تجعل تراث هذه الثقافة في متناول غير المختصين من مثقفي الوطن العربي اليوم وفي المستقبل .

لقد أنجز الكاتب هذا الهدف بأسلوب ومنهج ولغة تتسم كلها بكثير من السهولة والوضوح كما أن المؤلف تقيد بروح التحليل والنقد التي يُشير إليها عنوان الكتاب . فالمؤلف كان أكثر قسوة وأشد نقداً للعقل العرفاني . وفي المقابل فقد كان أكثر انبهاراً وحماساً وتعاطفاً مع العقل البرهاني . أما حدة نقده للعقل البياني فهي تميل إلى الأوصاف بشيء من القسوة . ومن ثَمّ فولاء الدكتور الجابري هو ولاء وتعاطف بيّنان مع العقل البرهاني المستند الى أسس المنطق الأرسطي على الخصوص . إن مثل هذا الموقف من البرهان يصدق عليه قول المتنبي بعد تصرف :

العقل البرهاني قبل البياني والعرفاني
هو الأول وهُما في المحل الثاني

إن هذا التحمس للبرهان دفع ـ في رأينا ـ بالمؤلف الى نوع من التحيز لصالح العقل البرهاني فهو من جهة يمجد قياس المنطق الأرسطي المتعقل لكونه قياساً تتسم استنتاجاته باليقينية أو لزوم الضرورة كما هو الشأن في العبارة المنطقية المشهورة : كل انسان فانٍ ـ سقراط إنسان اذن فسقراط فانٍ .

ومن جهة ثانية فإن الدكتور الجابري يحقر من مكانة القياس البياني الذي طالما يستعمل علاقة الأصل بالفرع

كمنهجية للتوصل إلى استنتاجات وتشريعات كما هو الأمر في تحريم الفقهاء للنبيذ (فرع) قياساً على الأصل الذي هو الخمر .

سابعاً : العقل البياني أقرب إلى روح العلم الحديث

إن نقد الكاتب للقياس البياني يعود في نظره إلى كون استنتاجاته ليست إلا احتمالية أو ترجيحية في أحسن الحالات ، وبالتالي فهي غير دقيقة ولا يقينية مثل تلك التي يتوصل اليها المنطق الأرسطي . إن المتأمل في مدى التعاطف الذي يكنّه صاحب الكتاب إلى القياس الأرسطي لا يسعه إلّا أن يجد بعض المآخذ في مثل ذلك الموقف . فيقينية استنتاج أنّ سقراطاً فانٍ تم التوصل اليها بسبب أنّ المقدمتين : كل إنسان فانٍ ، وسقراط إنسان تتصفان باليقينية المطلقة بخصوص الفناء النهائي لبني البشر . إن الدكتور الجابري يدعو إلى إيجاد قياس شرعي إسلامي يتمتع بنفس درجة اليقينية التي يعرف بها قياس المنطق الأرسطي . ونحن نرى أن دعوة مثل هذه هي دعوة غير واقعية وتتعارض مع طبيعة الأشياء . فقياس الفقهاء والمشرعين المسلمين طالما تناول قضايا اجتماعية وإنسانية لم يرد فيها نص واضح ، لا في القرآن ولا في السنة ، وبالتالي فالمسائل والقضايا الجديدة هي نتيجة حركة تغير وتطور المجتمعات الإنسانية مع مُرور الزمن .

فالقياس البياني المستند إلى نموذج النص / الفرع يمثل منهجية واقعية لمعالجة ما يجدّ من قضايا ومشاكل في صلب المجتمعات الإسلامية المتطورة . نعم إن ما يتوصل اليه الفقهاء عن طريق القياس بخصوص الفرع لا يتصف باليقينية التي يتصف بها الأصل . إنه لضربٌ من اللاواقعية والتبسيط أن ننشد اليقينية المطلقة من استنتاجات قياسية حول قضايا ومسائل إنسانية معقدة لم يبينها الشرع . فالدعوة إلى معرفة يقينية في مثل هذه الأشياء هي دعوة غير واقعية ومناقضة للروح العلمية نفسها . والواقع أن كل ما يرجوه المشرع الذي يلوذ إلى المنهج القياسي هي تشريعات احتمالية أو ترجيحية . ولعل كل التشريعات التي اجتهد فيها البشر بأساليبهم المتعلقة والمتنوعة لا يمكن أن تكون مصداقيتها إلا احتمالية أو ترجيحية بالنسبة لصالحهم . فالقياس هو عملية اجتهاد . والمجتهد يُخطىء ويصيب . إن الدكتور الجابري يضرب عرض الحائط بالقياس الذي يُمكن أن يخطىء . ويطلب قياساً يكون دائماً مُصيباً . إن طلباً مثل هذا يخرجنا من عالم الإنسان . وهو في رأينا موقف غريب للمؤلف الذي عرف عنه التزامه بالواقع الاجتماعي الإنسان . ومن الغريب في هذا المضمار أن صاحب الكتاب لا يُشير ، لا من قريب ولا من بعيد ، إلى تخلي العلم الحديث كُلياً تقريباً عن منطق أرسطو في كسب المعرفة . وإنّ المنطق التجريبي للعلم طالما يستعمل منهجية تشبه القياس البياني المستعمل لنموذج الأصل / الفرع . فعلى مستوى العلوم الدقيقة ، تستعمل العلوم البيولوجية أو الطبية مثلاً الحيوانات (الأصل) كميدان لتجاربها لبعض المخدرات أو الأدوية والتلقيحات ضد الفيروسات كفيروس مرض الأيدز Aids، نظراً لأن أخلاقيات هذه العلوم تمنع ممارسة مثل هذه التجارب على بني الإنسان . وطالما ينساق العلماء المجربون إلى تعميم نتائج الأصل (الحيوانات) على الفرع (الإنسان) . وهذه التعميمات هي تعميمات احتمالية أو ترجيحية بالنسبة لمدى تأثر الإنسان (النوع) بتلك الأدوية والمخدرات لوجود بعض الاختلافات ـ وإن كانت ضئيلة ـ بين الإنسان والحيوان . أما استعمال منهجية الأصل / الفرع في العلوم الإنسانية والاجتماعية الحديثة فهو واقع لا يحتاج إلى إثبات فعلماء الاجتماع والسياسة والاقتصاد الغربيون يعممون كثيراً من نظرياتهم حول التنمية والتحديث إلى مجتمعات العالم

الثالث ، علماً بأن منبت هذه النظريات هو واقع المجتمعات الغربية (الأصل) وليس واقع المجتمعات النامية (الفرع) . وتدل الدراسات في هذا الميدان على أن أكثر ما يمكن أن تتصف به مصداقية العلوم الاجتماعية ونظرياتها هي الاحتمالية أو الترجيحية لا اليقينية بخصوص العلاقة بين الأصل والفرع .

وبشأن هذه النقطة بالذات فالعلوم الاجتماعية والنفسية الغربية تعيش منذ السبعينات تحولاً ابيستيمولجياً بخصوص طبيعة قوانين الظواهر النفسية والاجتماعية . فالحتمية الاجتماعية (السوسيولجية) المتصلبة التي دعا إليها عالم الاجتماع دور كايم Durkeim وأتباعه ، أو الحتمية السلوكية القاهرة التي نادى بها عالم النفس سكنر Skinner أصبحتا مرفوضتين اليوم بين عدد كبير متزايد من علماء الاجتماع والنفس . وبعبارة أخرى ، فإن استنتاجات هذه العلوم أو تكهناتها هي في النهاية ذات طبيعة احتمالية أو ترجيحية لا يقينية.فتعدد العوامل التي تؤثر في الظاهرات النفسية والاجتماعية تجعل من الصعب الحديث عن استنتاجات يقينية على مستوى الفرع كتلك التي يتوصل اليها المنطق الارسطي بخصوص يقينية فناء سقراط الإنسان . وبكل صراحة ، فإن طلب اليقينية التامة من القياس البياني في كل استنتاجاته هو طلبٌ غير مشروع ، ومن ثم ، غير واقعي وغير علمي . وفي رأينا أن الذي ينبغي أن نعيبه على العقل العربي ليس هو استعماله للقياس البياني وإنما هو توقفه عن الاجتهاد - بالقياس وغير القياس - في قضاياه ومشاكله بالرجوع إلى تراثه ومبادىء حضارته ، بدل سقوطه في دوامة التقليد والتطفل بين أيدي المهيمنين على مصيره .

ثامناً : حدود العقل البرهاني

من القضايا الأخرى المركزية التي يعتقد فيها المؤلف العقل البياني العربي الإسلامي مسألة وقوع هذا الأخير في سجن النص على حساب استعمال العقل البرهاني . إن إشكالية النقل والعقل إشكالية مطروحة منذ العهود الأولى لنشأة الثقافة العربية الإسلامية . فموقف علماء المسلمين الأوائل من هذا كان يؤمن بعدم وجود التناقض بين اجتهاد العقل وروح النص . وبهذا الصدد فإن الدكتور الجابري - تحت انبهاره بالبرهان ، يكاد يعطي الانطباع بأن التفكير العقلي البرهاني لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه . وهذا ما جعله مفرط التحمس في جعل هذا النوع من التفكير الأول والأخير في كسب معرفة موثوق بها حول ظاهرات الكون المتنوعة وهو موقف يتطلب الوقوف عنده . في رأينا ينبغي الإشارة هنا إلى ملمحين لهذا العقل :

١ - إن المعرفة المكتسبة عن طريق البرهان تبقى في النهاية معرفة محدودة المصداقية خاصة فيما يتعلق بالظاهرات الأكثر تعقيداً ، وهذا باعتراف الكاتب نفسه .

٢ - إن التفكير العقلي البرهاني في معناه العام الحديث ، لا يمكن له أن يفكر ويتعقل في فراغ . وإنما هو يقوم بعملية التفكير والبرهان في إطار اجتماعي ، ثقافي ، سياسي ، ديني ، أيديولوجي . . . ومن ثمّ فتحرره المطلق من هذه المؤثرات غير وارد على مستوى الواقع والموضوعية . فمسألة إباحة تعاطي الكحول مثلاً في المجتمعات الغربية لا يمكن إرجاعها إلى برهان عقلاني بحت . فالأدلة الموضوعية على سلبيات إباحة الكحول تفوق بكثير إيجابياتها . ورغم المعرفة بذلك فإن أكثر ما قامت به بعض هذه المجتمعات هو القيام بحملات توعية لتعاطي الكحول باعتدال (كما هو الشأن في فرنسا) ، أو منع تعاطيها عند قيادة السيارة ، كما هو الحال في بعض المقاطعات الكندية اليوم . فالعقل

البرهاني ليس إذن بكامل الحضور بخصوص القضايا التي تتصف بتعقيدات ثقافية/أيديولوجية وسياسية واقتصادية . . . وهنا يأتي - في رأينا - دور النص القرآني والحديثي في البت في المسائل الشائكة مثل إباحة أو منع تعاطي الكحول بالمجتمع ، وهو ما جاء فيه القول الفصل في القرآن بالنسبة للمجتمع الإسلامي الحق . وهذا يعني أن المعرفة في الثقافة العربية الإسلامية العالمة تستند إلى مصدرين : المعرفة البرهانية والمعرفة النصية . إن الواحدة مكملة للأخرى في المنظور الإسلامي .

تاسعاً : مدى شرعية موقف المؤلف من العقول الثلاثة

والسؤال الذي يطرح نفسه هو : ما هي شرعية مثل هذا النقد الذي تردد في صفحات النصف الأول من هذا الكتاب الضخم ؟ إن المنهجية التي استعملها المؤلف لتحديد طبيعة العقل البياني هي من نوع تحليل الخطاب البياني . أي أن صاحب الكتاب درس وحلل المؤلفات العربية الإسلامية البارزة لعلماء النظام المعرفي البياني منذ عصر التدوين حتى عهد ابن خلدون . وبعد القيام بالوصف المنهجي المفصل والمنظم لآليات العقل البياني الذي سطا على الثقافة العربية الإسلامية العالمة أصدر المؤلف حكمه المتشدد على هذا العقل .

فالمؤلف يبدو وكأنه كتب الكتاب ليصف العقل العربي ولينتقده في المقام الأول وليس ليحلل ويتفهم الظروف الموضوعية التي أفرزته وشكلت طبيعته . فلا يكاد المرء يجد في القسم الذي خصصه المؤلف في كتابه لمناقشة العقل البياني أي محاولة جادة لتمحص هذا العقل في ضوء ما يُسمى اليوم بعلم اجتماع المعرفة Sociology of Knowledge فمركزية إشكالية اللفظ / المعنى في بنية العقل العربي البياني لم تلق اهتماماً من صاحب الكتاب لتبرير شرعية وجودها في هيكل الثقافة العربية الإسلامية العالمة . فاستناد العقل البياني الى النص له - في رأينا - ما يبرره إذا نظرنا إليه بمنظور علم اجتماع المعرفة . فمما لا شك فيه أن القرآن هو المؤثر الأول على طبيعة الظاهرة الإسلامية العربية بما فيها ثقافتها العالمة . إن أول ما يتميز به القرآن على المستوى البياني هو إعجاز لغته ، وإن هذا الكتاب يعلن في وضح النهار أن فيه إشارات ومعلومات عامة حول كل شيء « . . . ما فرطنا في الكتاب من شيء » . كما أن الاسلام يؤكد أنه خاتم وأكمل الرسالات السماوية . فليس بالعجيب إذن أن تحتل المعرفة بألفاظ ومعاني اللغة التي نزل بها القرآن الصدارة في التكوين الثقافي والتفكير المعرفي عند عدد كبير من المفكرين العرب والمسلمين . وبالتالي فنحن نرى أن اهتمام هؤلاء باللفظ والمعنى - وهو أكثر ما يعيبه المؤلف عليهم . هو نتيجة حتمية - لا غرابة فيها - لهذه الرسالة الدينية الجديدة التي تمثل فيها لغة الوحي السماوي ملمحاً رئيسياً من ملامح إعجازها . وبالتأكيد ، فإن الإعجاز اللغوي القرآني هو سمة يتميز بها الإسلام كدين عن الرسالات السماوية السابقة ، كما تتميز بها الحضارة العربية الإسلامية - إلى حد كبير - عن الحضارات الإنسانية الأخرى .

وفي هذا الصدد يمكن القول بأن معظم الحضارات الإنسانية عرفت البرهان والعرفان . . فالحضارة العربية الإسلامية تشترك فيهما مع الحضارات الإنسانية الأخرى . إن ما يميز هذه الحضارة إلى حد كبير هو أساساً العقل البياني . فالنظام المعرفي هو إذن حصيلة منتظرة لمثل تلك الخلفية التي يمتزج فيها تأثير العامل اللغوي بآليات التفكير في فهم النص كمرجع رئيسي لجذور طبيعة نشأة الحضارة العربية الإسلامية وتطورها .

إن سكوت الكاتب على جذور الظروف التي أنتجت

العقل البياني أدى ـ في رأينا ـ بالدكتور الجابري إلى فقدانه تقيّده المعروف بقوانين الحتمية الإجتماعية التي أكدها في مناقشته للتفكير الفلسفي العربي الإسلامي في كتابه « نحن والتراث » ففي هذا الأخير أبرز حتمية اجتماعية ثقافية فسّر بها وتقيد بها بصورة أكثر إقناعاً الفرق بين الفكر الفلسفي الإسلامي العربي ، في كل من المشرق والمغرب ، حتى عصر ابن خلدون . أما صمته هنا عن الإفصاح عن حتميات العقول الثلاثة فيعكس في رأينا خللاً منهجياً ويضعف بالتالي قوة الأسس لشرعية نقده .

إن شدة ارتباط العقل العربي الإسلامي بالنص تمثل خصوصية لا جدال فيها حتى عند أصحاب العقل البرهاني مثل ابن خلدون . فصاحب المقدمة لا يتجاهل النص القرآني في تحليلاته الاجتماعية التي حفلت بها فصول هذا الكتاب . فبخصوص ظاهرة الترف وانحلال الحضارات يسوق ابن خلدون الآية السابقة لتأكيد العلاقة الوثيقة بين البرهان والبيان في الثقافة العربية الإسلامية العالمة « وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميراً » .

من المآخذ الأخرى التي تستحق الإشارة إليها هنا نسيان الكاتب مناقشة سبب عدم تأثر كل من العقل البياني (حسب اعتقاد صاحب الكتاب) والعقل العرفاني بدعوة الإسلام الصريحة إلى مدى أهمية الاهتداء بنور العقل بالنسبة للكائن الإنساني . إن تأكيد القرآن على ذلك لا يحتاج إلى بيان . إن عدم تأثر نظامي العرفان والبيان بكل من المنطق الأرسطي العقلاني من جهة ، ودعوة الاسلام إلى التدبر والتفكر والتعقل من جهة ثانية (وهذا حسب مقولة المؤلف) تُشابه إلى حدّ كبير العقل العربي السياسي . فهذا الأخير لم يتأثر بعد فترة الخلافة الراشدة القصيرة ، لا بمبادىء الديمقراطية الغربية حديثاً ، ولا بمبادىء الشورى الإسلامية قديماً وحديثاً . إن صمت المؤلف عن إثارة مكانة العقل في الإسلام (وهو العاشق للعقل والبرهان وآليتها) لا بد أن تثير بعض التساؤلات ، عند البعض على الأقل . هل يدل ذلك على أن الكاتب لا يؤمن بأن ما يعطيه الإسلام للعقل من حرية غير كاف لإعطاء العقل وظيفته الكاملة في تحقيق عمليات البرهان الناضجة ؟ وفي انتظار الاجابة عن تلك التساؤلات يبقى انبهار الدكتور الجابري بالعقل البرهاني وآلياته ـ قبل أي نظام معرفي آخر ـ حقيقة لا جدال فيها . ولعل شدة هذا الانبهار هي التي جعلته لا يولي اهتماماً كبيراً إلى أسباب ظهور النظام المعرفي البياني والعرفاني في الثقافة العربية الإسلامية العالمة . ولعل ذلك الانبهار نفسه هو الذي جعله غير قادر على الحديث عن العقل العربي الاسلامي الذي تواجد فيه البرهان مع النص (أو البيان) ، جنباً إلى جنب ودون أن يضر هذا بمسيرة العلوم باختلاف أنواعها التي عرفتها الثقافة العربية الإسلامية حتى عهد ابن خلدون . فالصراع بين البيان والبرهان ، أو التناقض بينهما ، في الثقافة العربية الإسلامية ليس إذن قضية حتمية كما عرف ذلك تاريخ العلوم الغربية الحديثة منذ عصر النهضة . وخاصية العقل العربي الإسلامي العالم هذه لم يعتن المؤلف بإبرازها وشرح حيثياتها . وهي تستحق ـ في نظرنا ـ اهتماماً أكثر في كتاب يركز على أنظمة المعارف للثقافة العربية الإسلامية .

* * *